A. X. ~~5~~ 152

Ph.
σ
28^a

R. B.

Procuravit A.R. P. Alexander

Kurze und deutliche

Darſtellung

des

Kantiſchen Syſtemes,

nach ſeinem

Hauptzwecke, Gange, und innern Werthe.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Von

Andreas Metz,

der Theologie Licentiat, der Philoſophie Doctor, und derſelben, auf dem Gymnaſium zu Würzburg öffentlichen, und ordentlichen Lehrer.

Philoſophiam nos quoque adjuuemus, nosque ipſos redargui, refellique patiamur.

Cicero.

Bamberg
in der Göbhardtiſchen Buchhandlung
1795.

roglyphenartig ſeyn muß, mit einem einzigen Blicke überſchauen, und die Wichtigkeit der Probleme, die es zu löſen zum Zwecke hat, verſtändlich machen läßt. Die Vernachläßigung, und vielleicht gänzliche Unbekanntſchaft mit dieſem Standpunkte ſcheint eine Haupturſache zu ſeyn, warum viele Männer, denen man doch in anderer Rückſicht Kopf und Talent zum denken nicht abſprechen kann, ſo gar wenig Intereſſe für die kritiſche Philoſophie haben, ſich in die ſelbe ſchlechterdings nicht finden können, — Nichts als kopfverwirrende Neuerungen in Kants Schriften antreffen, — und jedem andern Lehrbegriffe des Empiriſm und Dogmatiſm vor ihr den Primat zugeſtehen. Sie wiſſen nicht deutlich und beſtimmt, (wenigſtens war dieß immer der Fall bey den Meiſten der jenigen, die ich als heftige Antagoniſten der Kantiſchen Philoſophie kennen zu lernen Gelegenheit hatte) worauf es eigentlich in dem Kantiſchen Syſteme ankomme, — durch was für Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes ſein Daſeyn gegründet worden, — und welche wichtige, die ganze Menſchheit intereſſirende Probleme durch ſie allgemein gültig gelöſt werden ſollen. Kein Wunder alſo, wenn ſie mit ihm unzufrieden ſind, da es ihrem zeitherigen Ideengange ſo ganz widerſpricht, und ſpeculative Unterſuchungen vornimmt, an denen Niemand, es ſey denn, daß er durch ein Bedürfniß des Herzens, und des Kopfes zugleich getrieben werde, ein Behagen finden kann. Andern Theils ſcheint aber auch dieſe nämliche Vernachläßigung, oder doch wenigſtens allzu oberflächliche Behandlung der Geneſis

des

des Kantiſchen Syſtems eine Urſache mit zu ſeyn, warum auf manchen Akademien Jünglinge, denen das ſelbe vorerklärt wird, und die auch ein ſpeculatives Talent beſitzen, nur am todten Buchſtaben hängen bleiben, nicht bis in ſeinen Geiſt eindringen, und es ſeinem wahren Zwecke nach zu beurtheilen wiſſen. Mancher Lehrer der Philoſophie, der ſich, um auf ſeiner vaterländiſchen Schule Reformator zu werden, und ſich durch ſeine kritiſch genannte Collegien Geld und Ruhm zugleich zu erwerben, frühzeitig für den Criticiſm erklärte, trägt ſeinen Zöglingen, kaum daß ſie einen ungeregelten Haufen anthropologiſcher Sätze gehört haben, und deren ganze Seele, das philoſophiſche Denken betreffend, noch der ariſtoteliſchen geſchabten Tafel gleichet, ſogleich Kantiſche Dogmen vor, und dünkt ſich denn Wunder vieles geleiſtet zu haben, wenn ſie ihm die ſelben wörtlich wieder herſagen können. Die Entſtehungsgeſchichte dieſes Syſtems wird nur flüchtig berührt, und ſo wiſſen denn nothwendig die Mehreſten nicht, worauf es vorzüglich abzwecke, — auf was für einen Hauptpunkt ſie alles beziehen müſſen — was eigentlich das Hauptproblem des ganzen Criticiſm ſey? Seichtigkeit im Räſonnement, und ſchiefe Deutung kritiſcher Grundſätze ſind die unmittelbaren Folgen dieſes zweckwidrigen Verfahrens, denen durch Nichts geſteuert werden kann, als dadurch, daß ſie, wenn die gehörige Vorbereitung durch das Studium der Anthropologie, Logik, und Mathematik vorhergegangen iſt, am Leitfaden der Geſchichte vor allem mit dem wahren Zwecke und der eigentlichen Auf-

gabe des kritiſchen Lehrbegriffes bekannt gemacht, und nur ſtufenweiſe in den Grundſätzen desſelben gründlich unterrichtet werden.

§. 2.

Um ſich nun aber die Entſtehung des Kantiſchen Syſtems, und durch ſie ihren Hauptzweck recht zu erklären, muß man von dem Zwecke der Philoſophie überhaupt ausgehen, und die verſchiedenen Wege, welche die philoſophirende Vernunft genommen hat, um dieſen Zweck zu realiſiren, kennen lernen. Denn die Kantiſche Philoſophie hat, und kann keinen andern Zweck haben, als den der Philoſophie überhaupt, und ſich von andern Philoſophiemethoden bloß in der Art der Realiſirung dieſes Zweckes unterſcheiden. Welches iſt alſo wohl der Zweck aller Philoſophie? und was für Wege ſch ug ſie zeither ein, um denſelben zu erreichen? — Der Zweck aller Philoſophie iſt, die wichtigſten, und die ganze Menſchheit intereſſirenden Probleme zu löſen, — die Probleme nämlich, auf denen nach der Sprache Reinholds (Theorie des V. V. S. 74.) der Grund unſerer Pflichten und Rechte in dieſem, und unſerer Hoffnungen in dem andern Leben beruhet. Dieſe Probleme ſind von Kant (Methodenlehre II Hauptſt. II Abſchnitt pag. 833) auf folgende drey Fragen zurückgeführt 1) Was kann ich wiſſen? 2) Was ſoll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? Die erſte dieſer Fragen iſt bloß theoretiſch — d. h. ſie betrifft bloß die Grund-

ſätze

ſätze des Denkens und Erkennens, ohne ſich auf die des Handelns einzulaſſen. Die zweyte iſt bloß praktiſch, und die dritte iſt theoretiſch und praktiſch zugleich.

§. 3.

Sich dieſe wichtigen Fragen zu löſen, ſchlug die philoſophirende Vernunſt von jeher verſchiedene Wege ein. Ohne ſie nach allen ihren Krümmungen und mannichfaltigen Abweichungen hier vorſtellig zu machen, bemerken wir nur die Hauptwege, die ſie in der neueſten Periode ihrer Cultur durch ihre große Repräſentanten Leibnitz, Wolf, Loke, Hume und Kant genommen hat, um zu ſehen, wie Einer aus dem andern hervorging, und ſich wieder in den andern verlohr. Leibnitz und Wolf — Beyde Männer von dem größten Genie — ſtellten eine Wiſſenſchaft auf, welche uns mit den vornehmſten Gegenſtänden unſeres Wiſſens — Gott, Freyheit, und Unſterblichkeit — nach unwiderleglichen Vernunſtprincipien bekannt machen, und über dieſe, die ganze Menſchheit intereſſirende Aufgaben (ob ein Gott ſey ꝛc.?) allgemein gültigen Aufſchluß ertheilen ſollte. Dieſe Vernunſtwiſſenſchaft nannte man Metaphyſik, im Gegenſatze der Phyſik, als welche nur auf ſinnliche Dinge geht, während dem jene es einzig und allein mit überſinnlichen (metaphyſiſchen) zu thun haben ſollte. Das Fundament, und der Grundangel, auf dem ſie beruhten, war die Oetologie — eine Wiſſenſchaft, von der man die Kenntniß der allgemeinſten,

und

und nothwendigſten Prädicate der Dinge überhaupt, und der jenigen Grundſätze hernahm, die nicht nur allein der übrigen Metaphyſik, ſondern jeder Wiſſenſchaft überhaupt zur Baſis dienen müßten. Zum Erkenntnißgrunde bediente man ſich eines doppelten Grundſatzes. **Erſtens** des Grundſatzes des Widerſpruches und **Zweytens** des Princip's des zureichenden Grundes. Die Wahrheit dieſer beyden Principien glaubte man unmittelbar aus dem Zeugniſſe des innern Sinnes — des Common Senſe — und der allgemeinen Uebereinſtimmung der Erfahrung ableiten zu können. Man poſtulirte ſie daher vielmehr (was auch in Rückſicht des erſtern Grundſatzes ganz wohl anging, indem er ſich dem Verſtande unmittelbar als wahr ankündigt, während dem die Gültigkeit des Andern vielen ſchweren Zweifeln unterworfen iſt) anſtatt ein, aus der Vernunft ſelbſt abſtammendes Creditiv ihrer Allgemeingültigkeit aufzuſtellen, und philoſophirte unter ihrer Firma ſowohl über ſinnliche, als nicht ſinnliche, über mögliche und würkliche Objecte, bis endlich, vorzüglich durch die raſtloſen und glücklichen Bemühungen W o l f s ein Syſtem methaphyſiſcher Dogmen (Behauptungen) zum Vorſchein kam, das man billig mit dem Namen des Dogmatiſm bezeichnen konnte, weil es über alle Gegenſtände der ſpekulativen ſowohl, als praktiſchen Vernunft dreiſt, und behauptend aburtheilte, ohne die Gültigkeit und die Abkunft der Grundſätze, auf die es ſich ſtützte, zuvor ſtreng unterſucht zu haben. cf. Herrn K o ſ m a n n s Abhandlung über das Verhältniß der Kantiſchen

ſchen

ſchen Philoſophie zur Reinholdiſchen in dem, in der Vorrede benannten Magazine.

Die Vernunft verfährt **dogmatiſch**, wenn ſie aus ſicheren Principien, die aus ihren eigenen Mitteln genommen ſind, ſtrenge beweiſend iſt. Dieſes muß ſie alſo in jeder Wiſſenſchaft ſeyn, wenn nicht an die Stelle der Gründlichkeit eine geſchwätzige Seichtigkeit treten ſoll. Das **dogmatiſche** Verfahren der Vernunft muß aber wohl vom **Dogmatiſm** der Vernunft unterſchieden werden: d. i. von der Anmaßung, mit Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art, und des Rechts, wie ſie dazu gelangt iſt, in metaphyſiſchen, und überhaupt philoſophiſchen Unterſuchungen, allein fortzukommen. Dieſer Dogmatiſm iſt verwerflich, jenes dogmatiſche Verfahren aber belobenswerth, und nothwendig. cf. Kritik der r. V. Vorrede S. XXXV.

§. 4.

Lange war dieſes Syſtem des Leibnitz-Wolfiſchen Dogmatiſm das Herrſchende in der philoſophiſchen Welt, woran vorzüglich ſeine ſcheinbare Tauglichkeit, die ſchwerſten und intereßanteſten Fragen über Gegenwart, und Zukunft, über Möglich- Würklich- und Nothwendigkeit ſich mathematiſch genau löſen zu können, in Verbindung mit der Beſtimmtheit der Begriffe, die W o l f e n im hohen Grade eigen war, und der Feſtig-

keit,

keit, die man in der mathematiſchen Demonſtrirart, welche Wolf auf Leibnizens Syſtem angewandt hatte, zu finden glaubte, die Urſachen geweſen zu ſeyn ſcheinen. Wolf herrſchte faſt in allen philoſophiſchen Schulen Teutſchlandes, und ein ganzes Heer von Gönnern war es, das ſein Syſtem verfocht, und geltend zu machen ſuchte. Die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie mußte weichen, und ſtatt ihrer Wolfs Grundſätze auf die Cathedern philoſophiſcher Schulen. „Es iſt beynahe unbegreiflich, ſagt Iſelin in ſeiner Geſchichte der Menſchheit, wie ein von jedem Funken einer anmüthigen Phantaſie, und eines muntern Witzes entblößter Geiſt, wie ein Geiſt, der niemals den Grazien geopfert, und nie den Muſen gehuldiget hatte, wie ein Geiſt, der lauter Vernunft geweſen zu ſeyn ſcheint; wie ein ſo trockenes, und ernſthaftes Genie, einen ſo allgemeinen Beyfall, und eine ſo entſchiedene Uebermacht über die Geiſter habe erhalten können. Ueber die unmächtigen Anfälle des Aberglaubens, des Neides, und der Unwiſſenheit ſieghaft, beherrſchte er lange die höheren, und niederen Schulen Teutſchlandes, und faſt des ganzen Nordens mit einem wahren Deſpotiſm." Dieſer Deſpotiſm behauptete ſich ſo lange in ſeinem Anſehen, bis endlich der menſchliche Geiſt zum Bewußtſeyn ſeiner Würde wieder zurückkam, und mit demſelben die ſklaviſche Nachbetherey, in die er zeither verſunken geweſen, unvereinbar fand. Durch Wolfs tiefſinnige Speculation, die man anfangs auf Treu und Glauben als ewige Wahrheiten unterzeichnet hatte, geweckt, und zum Grübeln geſtimmt,

fing

ſing man nach und nach an, die Wolſiſchen Grundprincipien ſelbſt zum Gegenſtande ſeines Forſchens, und Grübelns zu machen, und mit vielen derſelben nicht mehr ſo ganz zufrieden zu ſeyn. Man glaubte, daß viele Sätze der Wolſiſchen Metaphyſik zu precariſch, zu kühn, und unerweiſbar ſeyen, und fand die mathematiſche Demonſtrirmethode mit Zwange auf metaphyſiſche Nachforſchungen angewandt, und in eben dem Grade verwerflich, als man ſie anfangs mit Beyfall beklatſchet hatte. Die Luſt, mit Wolſen im Aether abſtrakter, und willkührlicher Notionen herumzuſchweben, und aus ihnen ein hyperphyſiſches Gebäude der Erkenntniß zuſammen zu ſetzen, war verſchwunden, und dafür der Hang eingetreten, ſich bey allen metaphyſiſchen Nachforſchungen vielmehr an das fruchtbare Bathos der Erfahrung zu halten, um einen ſichern Grund und Boden zu haben, auf dem das Wolſiſche Lehrgebäude jedem Windſtoße ſiegreichen Trotz biethen könnte. Unter der Anführung des ſcharfſinnigen Britten Loke erklärte man ſich einſtimmig für die Behauptung, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entſpringe, und nur in ſo fern Gültigkeit, und inneren Werth habe, als es in dieſer ſein Creditiv aufzeigen könne. Durch dieſen Grundſatz ward der Empiriſm, auf den Leibnitz und Wolf aber nicht ſehr geachtet hatten, zum erſten Erkenntnißgrunde der Wiſſenſchaften erhoben, der ſpeculative Geiſt aber, der zeither in der Metaphyſik gewehet hatte, geſchwächt, und ſeiner Liebhaber immer mehr beraubt. cf. Goeß Abhandlung über die Schickſale, und den Gang der Kant. Phil.

§. 5.

§. 5.

David Hume den die Vernunft zu ihrem Sprecher gewählt zu haben ſchien, um die Menſchheit auf ihre dringende Bedürfniſſe aufmerkſam zu machen, nachdem er den eines Philoſophen würdigen Beruf in ſich fühlte, die Gerechtſame der Vernunft nach der ſtrengſten Kritik zu unterſuchen, und über die ſchwerſten Probleme der Metaphyſik, von denen das ganze Intereſſe der Menſchheit abhängt, nachzudenken; ging von dem, bereits allgemein zugeſtandenen Grundſatze des Empiriſm „daß alles **Erkenntniß aus der Erfahrung entſpringe**" aus, und erhielt zum Reſultat ſeiner Nachforſchungen die Ueberzeugung, daß es der Vernunft ſchlechterdings unmöglich ſey, über die wichtigſten Aufgaben der Metaphyſik etwas gewiſſes feſt zu ſetzen, ja daß ſie ſelbſt eine Chimäre ſey. Das Syſtem von Sätzen, aus denen dieſe Ueberzeugung hervorging, und durch welches der Leibnitz-Wolfiſchen Metaphyſik, deren Halle bereits ſchon ganz öde waren, vollends der letzte Stoß verſetzt wurde, trägt den Namen des Humeiſchen Skepticiſm, und iſt die nächſte Veranlaſſung des durch Kant aufgeſtellten Criticiſmus. Wir müſſen alſo die Natur dieſes Scepticiſm genauer erwägen, wenn wir uns den Hauptzweck der Kantiſchen Reforme verſtändlich machen wollen.

§. 6.

§. 6.

Hume, dieſer tiefſinnige Schotte, von dem edelſten Streben nach Wahrheit getrieben, bewies mit aller Bündigkeit im Schließen, daß, weil alles Erkenntniß aus der Erfahrung entſpringe, unſrer Vernunft es ganz und gar unmöglich ſey, irgendwo objective Wahrheit (die in der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Objecten ſelbſt beſtehet, und von der logiſchen darin unterſchieden iſt, daß dieſe bloß die Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen unter ſich ausſaget) zu finden, — daß ſie vielmehr überall auf nichts, als lauter Selbſttäuſchungen ſtoße, und, in wie fern ſie ein Vermögen ſeyn wolle, die nothwendigen, und objectiven Verknüpfungen der Dinge einzuſehen, ein bloßes Phantom ſey (cf. Hume's Abhandlung über die menſchliche Natur 1. B. S. 361) 370) das, worauf er ſich vorzüglich beſchränkte, war der metaphyſiſche Begriff der Urſache, welcher dem Cauſſalitätsprincip in der Leibnitz-Wolfiſchen Metaphyſik zum Grunde lag. Er verlangte Rechenſchaft von der Vernunft, wie ſie denſelben aus ihren eigenen Mitteln erzeuge, und befugt ſey, von ihm einen objectiven Gebrauch zu machen. Da er keine befriedigende Antwort auf ſeine Anfragen erhielt, trug er, geſtützt auf den oberſten Grundſatz des Empiriſm, kein Bedenken, dieſen Begriff für leer, erſchlichen, und für einen bloßen Baſtard der Gewohnheit zu erklären, dadurch dem Grundſatze des zureichenden Grundes die Sehne abzuſchneiden, und mit dem Umſturze dieſes Grundangels der Metaphyſik, allem Philoſophiren auf einmal ein Ende zu machen.

§. 7.

§. 7.

Der Begriff der Urſache, ſagte er, iſt ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung — Syntheſis — ganz heterogener Dinge ausſaget, ſo, daß wenn A geſetzt wird, auch etwas anderes B, das von A ganz verſchieden iſt, auch nothwendig, als eine Folge von A, geſetzt werden muß. Wenn ich z. B. ſage: der Sonnenſchein iſt die Urſache vom Warmwerden des Steins, oder das Brodeſſen iſt die Urſache vom Sattwerden, ſo verknüpfe ich zwey ganz verſchiedene Dinge mit einander, und zwar nothwendig, ſo, daß, ſo oft die Sonne ſcheint, auch der Stein warm werde — ſo oft ich Brod eſſe, auch das Sattwerden, folgen müſſe. Nun fragte Hume: durch was für Gründe iſt wohl die Vernunft berechtigt, daß ſie mit irgend einem Dinge A, den ihm ganz fremden Begriff einer Würkung B nothwendiger Weiſe verknüpfen kann, da doch B in A gar nicht enthalten iſt, eben weil ſie ganz heterogener Natur ſind, und da doch die Nichtfolge des B auf A gar nichts widerſprechendes enthält? — die Erfahrung, ſagte er, kann zu einer ſolchen nothwendigen Verknüpfung ganz heterogener Dinge nicht berechtigen. Denn die Erfahrung lehrt uns zwar, daß Etwas ſo, oder nicht anders ſey, aber nicht, daß es nothwendig ſo und nicht anders ſeyn müſſe. Hab' ich's gleichwohl auch 100mal erfahren, daß auf den Sonnenſchein das Warmwerden des Steines, auf das Brodeſſen das Sattwerden des Magens erfolgt ſey, was berechtigt mich dazu, zu ſchließen,

daß dieſe nämliche Würkung auch das 1000mal, geſchweige denn gar allemal folgen werde? Die Pluralität der Fälle iſt doch noch keine Univerſalität, und für jene ganz allein kann die Erfahrung bürgen. — Da alſo die Erfahrung dieſe nothwendige Verknüpfung heterogener Vorſtellungen und Dinge, dergleichen der Begriff der Urſache ausſaget, nicht lehret, und nicht lehren kann, außer der Erfahrung aber keine andere Quelle der Erkenntniſſe vorräthig iſt (ex conceſſis) ſo iſt der Begriff der Urſache, den die Vernunft da vorgibt, in ihrem eigenen Schooße erzeugt zu haben, ſelbſt leer, bedeutungslos, erlogen, und chymäriſch. Er iſt nicht ein Begriff der Vernunft, wofür man ihn zeither fälſchlich ausgab, ſondern ein ſpuriöſes Product der Einbildungskraft, welche durch die Gewohnheit — die eine ſubjective Nothwendigkeit iſt — gewiſſe Dinge öfters neben ſind nacheinander — im Verhältniſſe der Coexiſtenz, Simultaneität und Succeſſion — wahrgenommen zu haben, verleitet, an die Stelle jener, durch die Gewohnheit erzeugten ſubjectiven Nothwendigkeit eine objective ſchiebt, und ſo der Vernunft weißmachet, als ſey auf Seite der Objecte ſelbſt eine nothwendige Verknüpfung vorhanden, da dieſe noch eine lediglich auf dem ſubjectiven Geſetze der Ideenaſſociation beruhet. Ja, ſchloß er ferner, da alle objective Wahrheit in der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Objecten beſtehet, dieſer Conſenſus aber ſchlechterdings nicht erwieſen werden kann, da wir die Objecte nur durch die Vorſtellungen kennen; ſo iſt alle objective Wahrheit ſelbſt ein Phantom,

das die Vernuft nur neckt, und zum Beſten hat. Wofern alſo die Vernunſt ein Vermögen ſeyn will, dem Menſchen objective Wahrheit zu geben, ſo iſt ſie ſelbſt, wie dieſe, ein Unding. So war alſo der allgemeine Scepticiſm fertig, zu nächſt zwar nur der Naturwiſſenſchaft, im Grunde aber auch auf die conſequenteſte Art der Mathematik geltend (obgleich Hume dieſe zu beſtreiten, keines Wegs im Sinne hatte, weil er ſie für eine bloß analytiſche, d. i. für eine Wiſſenſchaft hielt, deren Sätze unmittelbar aus dem Princip des Widerſpruches ableitbar wären.) cf. Kants Kritik der p. V. S. 90.— Und dieſer, die Vernunſt ſelbſt, und mit ihr alle Philoſophie zerſtörende Scepticiſm war ſo lange unwiderleglich, als man Hume's oberſten Grundſatz zugab, daß nämlich alle unſere Begriffe oder ſchwächere Vorſtellungen nur Kopeien unſerer Impreſſionen, d. i. ſtärkere Vorſtellungen ſeyen, oder mit andern Worten, ſo lange man den Grunndſatz des Lokiſchen Empiriſm einräumte, daß alles Erkenntniß aus der Erfahrung entſpränge.*

§. 8.

* Schon war ich mit der Ausarbeitung dieſer Schrift zu Ende, als ich den Aeneſidemus, oder das Buch „über die Fundamente der von dem H. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie nebſt einer Vertheidigung des Scepticiſm gegen die Anmaßungen der Vernuftkritik„ in die Hände bekam, und darin S. 108 eine kurze Darſtellung des Humeiſchen Scepticiſm antraf. Der ſcharfſinnige und anonyme Hr. Verfaſſer behauptet in der, dieſer Darſtel-

§. 8.

Denn ein Syſtem zu widerlegen, gibt es überhaupt nur zwey Wege. Entweder man zeigt, daß aus wahren Principien falſche Folgerungen gezogen worden ſeyen, oder

lung S. 117 angehängten Anmerkung „ daß Hume durch die Art und Weiſe, wie er ſeine Zweifel über die objective Realität des Princip's der Cauſſalität, und über deſſen Anwendbarkeit auf Sachen außer den menſchlichen Vorſtellungen vorträgt, zu der Meinung Anlaß gegeben habe, daß dieſe Zweifel, und ſein ganzer Scepticiſm auf dem Fundamentalſatz des Empiriſm, nach welchem alle menſchliche Erkenntniß lediglich und allein von Empfindungen abſtammen ſoll, beruhen. Es laſſe ſich aber ſehr leicht begreiflich machen, daß man den wahren Grund ſeines Scepticiſm durchaus verkenne, wenn man den Satz „ alle menſchliche Erkenntniß rührt aus Impreſſionen gewiſſer Gegenſtäde auf das Gemüth her, als das höchſte Princip des ſelben anſieht. Denn 1) würde ſich ja Hume der gröbſten Inconſequenz ſchuldig gemacht haben, wenn er den Satz: Alle Erkenntniß rührt unmittelbar, oder mittelbar aus Impreſſionen, und aus der Wirkſamkeit gewiſſer Gegenſtände auf unſer Gemüth her„ als ein unbeſtreitbares Princip angenommen, und darauf ſeinen Scepticiſm gegründet hätte; denn die Wahrheit des Princip's der Cauſſalität, als eines objectiven Geſetzes der Natur, oder der Dinge an ſich, und daß es Urſachen objektiv wirklich gebe, als ausgemacht voraus, und Hume hätte alſo daraus,

oder daß das oberſte Princip ſelbſt falſch ſey. Den erſten Weg betraten alle Gegner, die vor Kanten gegen Hume zu Felde lagen; konnten aber gegen ihn ſchlechter=

daß ein gewiſſer Theil unſerer Erkenntniß einen Realgrund hat, erwieſen, daß es überall keine Realgründe gebe — und ſomit die gröbſte Inconſequenz im Denken und Schließen begangen. 2) Indem Hume alle Gewißheit der objectiven Realität des Princip's der Cauſſalität bezweifelte, habe er ja auch zugleich nothwendig die Wahrheit des Satzes aufheben, und bezweifeln müſſen, daß gewiſſe Theile der menſchlichen Erkenntniß eine Urſache, und einen Realgrund haben, und aus Impreſſionen vorhandener Gegenſtände auf unſer Gemüth entſtanden ſeyen. 3) Hume habe bloß deswegen den Grundſatz des Lokiſchen Empiriſm an die Spitze ſeiner Zweifel über die objective Realität des Princip's der Cauſſalität geſtellt, weil ſeine Zeitgenoſſen dieſen Grundſatz für ausgemacht wahr, und unbeſtreitbar gewiß angeſehen hätten, er alſo ſich nothwendig, um bey ihnen Eingang zu finden, einer Akkomodation bedienen, und ſeine Zweifel an ihre eigene Ueberzeugungen hätte anſchließen müſſen. Die eigentlichen und höchſten Principien ſeines Scepticiſm ſeyen in folgenden Sätzen enthalten. 1) Alle Erkenntniß beſtehet aus Vorſtellungen, und was von uns erkannt werden ſoll, muß vorgeſtellt worden ſeyn. 2) Welche Erkenntniß wahr und reel ſeyn ſoll, die muß mit Dingen außer derſelben im Zuſammenhange ſtehen, und wo dieſer Zuſammenhang fehlt, da fehlt unſerer Erkenntniß auch Realität. 3) Es gibt kein Princip, ver=

ſchlechterdings Nichts ausrichten, weil Hume die Kunſt, bündig zu ſchließen, in einem zu hohen Grade beſaß, als daß er einer logiſchen Inconſequenz mit Grunde hätte über-

mittelſt deſſen wir uns über unſere Vorſtellungen erheben, und von den Gegenſtänden, in ſo fern ſie etwas von unſern Vorſtellungen verſchiedenes, und **Etwas an ſich ſeyn** ſollen, etwas wiſſen könnten. 4) Selbſt das Princip der Cauſſalität, wodurch alle Dogmatiker den Uebergang der Erkenntniß von der Beſchaffenheit der Vorſtellungen auf die Beſchaffenheit der Sachen außer denſelben haben ſichern wollen, iſt uns zunächſt nur als etwas Subjectives, zu unſern Vorſtellungen, und zu deren Verbindung mit einander Gehöriges bekannt, und es bedarf ſelbſt wieder eines andern Princip's, um die objective Gültigkeit jenes Grundſatzes darzuthun, welches aber bisher in der Philoſophie noch nicht aufgeſtellt worden, und im Princip des Widerſpruchs keineswegs enthalten iſt. Wie viel alſo gegen Hume erwieſen werde, wenn man die Begriffe, und Grundſätze der Cauſſalität aus einer andern Quelle, als aus den Empfindungen, und aus der Erfahrung ableitet, leuchte von ſelbſt ein. Denn ließe ſich auch darthun, daß dieſe Begriffe und Grundſätze a priori in unſerem Verſtande vorhanden wären, ſo würde hiemit doch noch nicht alles dasjenige erwieſen ſeyn, was Hume eigentlich bewieſen haben wollte, nämlich die Gültigkeit dieſer Begriffe, und Grundſätze außer der **menſchlichen Denkart, und von Dingen an ſich,**

überführt werden können. Alle Theile ſeines Syſtemes hängen auf das genaueſte zuſammen, und bilden eine Kette von Schlüſſen, an denen die ſtrengſte Kritik der logi-

welche Gültigkeit aber erwieſen ſeyn müſſe, wenn man ſich in den Unterſuchungen der Philoſophie bis zu demjenigen erheben wolle, was unſern Vorſtellungen zum Grunde liegen, und außer denſelben befindlich ſeyn ſoll,, daß dieſe Darſtellung des Humeiſchen Scepticiſm ganz darauf angelegt ſey, um, was auch die Abſicht des Aeneſidemus war, zu erweiſen, daß Kant denſelben ſchlechterdings nicht gelöſt habe, iſt außer Zweifel. Allein meiner Einſicht nach dürfte es ſo ſchwer nicht ſeyn, gegen ſie die gute Sache des Criticiſm zu verfechten, und zu zeigen, daß der Humeiſche Zweifel, wenn er wirklich darin beſteht, worein ihn Aeneſidem ſetzt, durch die Kritik ganz abgewieſen worden ſey. Denn **erſtens** iſt davon die Frage gar nicht, ob Hume den Grundſatz des Lokiſchen Empiriſm, von dem er ausgeht, und den er an die Spitze aller ſeiner ſkeptiſchen Behauptungen ſtellet, für **wahr**, und **unwiderleglich gewiß** gehalten habe, oder nicht. Genug, er ſtellt ihn, als die Baſis ſeines ganzen Syſtemes, auf, indem er aus ihm alle übrige Hauptſätze ſeiner Zweifellehre ableitet, wie Hr. Prof. Jacob in ſeinem Aufſatze über den Humeiſchen Scepticiſm, der in dem erſten Bande des Koſmanniſchen allgemeinen Magazins für kritiſche und populäre Philoſophie vorkommt, bündig erwieſen hat,, und wie auch aus ſeiner Abhandlung über die menſchliche Natur (S. 25 f.f.) zu Genüge erhellet. **Alle unſere Begriffe, oder ſchwächere Vorſtellungen ſind**

logiſchen Form nach nichts auszuſtellen vermag. Sie ſind ſchlagend für die partheiloſe Vernunft, die mit Hume von dem nämlichen, bereits angegebenen oberſten

Kopeien unſerer Impreſſionen d. i. unſerer ſtärkern Vorſtellungen — Auf dieſem Grundſatze beruhen alle folgende Hauptſätze des ganzen Syſtemes— Sie ſind unmittelbar aus ihm gefolgert, und ſtürzen zuſammen, ſobald er verworfen wird. Hat ihn Hume nicht als wahr angenommen— Hat er die Inconſequenz gekannt, welche ihm Aeneſidem Schuld gibt, wenn er ihn für wahr gehalten hätte, ſo bleibt doch das gewiß unbeſtreitbar, und Aeneſidem ſelbſt gibt es zu, daß Hume dieſen, von ſeinen, in der Lokiſchen Schule gebildeten Landesleuten, allgemein zugeſtandenen Hauptſatz ſeinem Syſteme untergeſtellt, und aus ihm, wie ex concessis, gegen die Anmaßungen der Dogmatiker κατ᾽ ανθρωπον argumentirt habe. Kant hat nun zuerſt den Beweis verſucht, daß jener Lokiſche, und von Hume einſtweilen zur Baſis ſeines Syſtemes gemachte Grundſatz des Empiriſm falſch ſey; mithin allen Sätzen, d. i. dem ganzen Gebäude des Scepticiſm, das auf jenen Satz aufgeführt iſt, das Fundament abgegraben. — Geſetzt aber auch, Hume habe die Probehältigkeit ſeines Syſtemes nicht im Ernſte von jenem Grundſatze des Empiriſm abhängig gemacht, ſondern die eigentlichen, und höchſten Principien ſeines Scepticiſm ſeyen die, von Aeneſidem, wiewohl ohne allen Beweis, angegebene; ſo würde doch folgen, daß durch den Kantiſchen Lehrbegriff, wenn es nur ſonſt mit ihm ſeine Richtigkeit hat, Hume als ein Denker abgewieſen worden ſey,

Prinzip ausgehet, und dieß iſt die Urſache, warum Oſwald, Beatties, und Prieſtley, die Hume'n beſtritten, gegen ihn nur ſchwatzen, keineswegs aber

ſein

der an die Vernunft unmöglich zu beantwortende Fragen geſtellt habe. Nach Aeneſidem wollte Hume wiſſen, nach was für einem Princip wir von unſern Vorſtellungen zu den Gegenſtänden übergehen, und von ihnen, in ſo fern ſie etwas von unſern Vorſtellungen verſchiedenes und etwas an ſich ſeyn ſollen, etwas wiſſen könnten, und wie ſich die Begriffe der Cauſſalität, wenn ſie auch ſchon a priori im Verſtande lägen, außer der menſchlichen Denkart, und von Dingen an ſich als gültig erweiſen ließen! ja, dieß zu wiſſen, iſt nach Aeneſidem, die Haupt- und characteriſtiſche Foderung aller ächter Sceptiker, wie aus dem jenigen geſchloſſen werden kann, was er S. 24. über die Natur des Scepticiſm ſagt. — Kant zeigt nun in ſeinem Werke, daß die Dinge, in wie fern ſie von unſern ſinnlichen Vorſtellungen (Anſchauungen) etwas verſchiedenes, und Dinge an ſich ſeyn ſollen, für uns, die wir nichts als lauter Erſcheinungen kennen, die alle in uns ſelbſt exiſtrien, denen gleichwohl ein, uns auf immer unbekannter Gegenſtand zu Grunde liegt, lauter Non Entia ſeyen, und daß die reinen Verſtandesbegriffe der Cauſſalität, Subſtanz ꝛc. ſchlechterdings nicht auf Dinge an ſich, ſondern nur auf Erſcheinungen gehen; daß dieſe Erſcheinungen nur unter den Formen unſerer Sinnlichkeit möglich ſeyen, ihnen alſo alle Prädicate des Raums, und der Zeit, nothwendig zukommen, und, in wie fern ſie zu einer Erfahrungserkenntniß verbunden

ſein Syſtem widerlegen konnten. Dieſe Männer geſtanden den erſten Grundſatz, von dem Hume ausging, ohne alle Bedenklichkeit zu, und wollten den Philoſophen dadurch widerlegen, daß ſich aus ſeinem Syſtem Folgerungen ergäben, die mit dem Common Senſe aller Völker — und mit andern ausgemachten, wenigſtens für wahr gehaltenen Principien der Vernuſt im ſtärkſten Kampfe lägen. Allein ſie bedachten nicht, daß dieſer Gemeinſinn, den ſie zum oberſten Gerichtshof gegen Hume aufſtellten, nur ein Winkeltribunal ſey, gegen das ſich mit vollem Grunde excipiren laſſe. Der Gemeinſinn iſt ja nichts anders, als der Inbegriff gemeiner, dem größten Theile der Menſchen beywohnender Meinungen, deren Wahrheit, wenn ihnen anders eine Folge zukommt, aus einer höheren Quelle ableitbar ſeyn muß. Sonſt werden ſie mit dem nämlichen Rechtsgrunde verworfen, mit dem ſie von dem größern Haufen genährt werden. Daraus alſo, daß eine Fol-

gerung,

werden ſollen, auch unter den reinen Verſtandesbegriffen nothwendig ſtehen müſſen. Beſteht nun das Kantiſche Syſtem, ſo iſt Hume'n eben dadurch gezeigt worden, daß ſeine Anfrage, und in dem Sinne Aeneſidems oberſte Principien ſinnlos ſeyen. Soviel nur einſtweilen über Aeneſidemus Werk, in wie fern es nicht gegen Reinhold, ſondern gegen Kant, deſſen Syſtem allein ich ſeinen Hauptzügen nach vorſtellig machen will, gerichtet iſt. Vielleicht, daß ich mich noch entſchließe, das Ganze ausführlich zu prüfen.

gerung, die nach den ſtrengſten Regeln der Logik ſich aus einem entweder wahren, oder für wahr gehaltenen Satze ziehen läßt, jenem Gemeinſinne widerſpricht, läßt ſich ſchlechterdings nicht auf die Falſcheit der Folgerung ſchließen, vielmehr muß der Gemeinſinn gegen ſie, unter dem Titel einer Täuſchung, auf immer verſtummen. Hume läugnete nicht die Nützlichkeit, auch nicht die Nothwendigkeit des Begriffes der Urſache, die ihm ſeine Gegner in die Länge und Breite vordemonſtrirten, weil ſie gegen ihre eigene Schatten fochten. — Er läugnete auch nicht, daß ſich aus ſeinem Syſteme die ſchlimmſten, auf die Zerſtörung alles Vernunftgebrauches ſelbſt abzweckende Folgerungen machen ließen, wie ihm ſeine Gegner aufs Neue einwendeten. Vielmehr geſtand er ihnen alle dieſe Conſequenzen zu, ohne deswegen die geringſte Gefahr des Einſturzes für ſeine ſkeptiſche Burg zu befürchten. Rechenſchaft wollte er haben, wie die Vernunft zum Begriffe der Urſache gelange, und mit was für einem Rechtsausſpruche ſie ſich, vermittelſt des ſelben eine nothwendige, objective Syntheſis verſchiedenartiger Dinge denke. So lange man ihm darauf nicht antwortete, vnd noch obendrein den oberſten Grundſatz des Empiriſm, auf dem ſein ganzes ſkeptiſches Lehrgebäude aufgeführt war, zugeſtand, mußten alle Pfeile der Conſequenzmacherey, die man auf das ſelbe abſchoß, kraftlos zurückprallen, der Rieſe konnte nicht beſiegt werden. cf. Jacob's Abhandlung über Hume's Scepticiſm, die im allgemeinen Magazine für kritiſche und populaire Philoſophie (I Band) vorkommt.

§. 9.

§. 9.

Ganz von dem Sinne des Humeiſchen Problems durchdrungen, und zugleich innigſt überzeugt, daß ſich das ſelbe auf dem zeither, von den Philoſophen eingeſchlagenen Wege, ſchlechterdings nicht löſen laſſe, verſuchte Imanuel Kant zuerſt, auf dem zweyten Wege darüber einen allgemeingültigen Aufſchluß zu geben. Dieſer tiefſinnige Denker aus Preußen ſah gar bald ein, daß ſich vor allem die Humeiſche Aufgabe viel allgemeiner machen laſſe, als ſie von Hume war vorgetragen worden, indem die nämliche Schwierigkeit, welche den Begriff der Urſache drückte, allen ächt metaphyſiſchen Begriffen und Grundſätzen anklebet. Hume wollte allgemeingültigen Aufſchluß über die Frage haben, wie die Vernunft berechtigt ſey, ſich zwiſchen den ganz heterogenen Vorſtellungen A und B — Urſache und Würkung — eine nothwendige objective Verknüpfung zu denken. Kant erweiterte dieſes Problem dadurch, daß er allgemein fragte, **wie iſt überhaupt eine nothwendige Verknüpfung verſchiedenartiger Vorſtellungen und Begriffe möglich?** Um dieſe Frage recht verſtändlich zu machen, theilte er alle in die Metaphyſik gehörigen Verknüpfungen der Begriffe oder alle metaphyſiſchen Urtheile in zwey Klaſſen ein. Zu der einen zählte er die jenigen, bey denen der Grund der Syntheſis des Prädicates mit dem Subjecte ſchon in dem Begriffe des Subjectes ſelbſt enthalten iſt — oder bey denen das Prädicat ſchon im Grundbegriffe des Subjectes, obgleich nur verworren, gedacht wird, und dieſe Art Ur-

theile

theile nannte er die analytiſche, weil ich bloß den Grundbegriff des Subjectes zu zergliedern, (zu analyſiren) brauche, um den Grund zu finden, warum ich das ſelbe ihm nothwendig beylegen müſſe. Z. B. der Grundbegriff des Subjectes A enthalte die Prädicate, oder Merkmale b. c. d. Das A iſt alſo nicht denkbar, ohne daß dieſe Merkmale zugleich mit gedacht werden. Ich denke ſie mir zwar nicht immerhin deutlich, ſo daß ich von einem jeden ins beſondere ein Bewußtſeyn hätte: aber doch verworren, weil ich mir ſonſt unter dem A ſchlechterdings gar Nichts dächte. Zergliedere ich nun den Grundbegriff von A, und ſtoße auf die Merkmale b c d, ſo ſind die Urtheile, die ich fälle, A est b. c. d analytiſche Urtheile, die den Begriff des Subjectes bloß erläutern, und deswegen auch ganz ſchicklich erläuternde Urtheile genannt werden können. Dieſe tragen zur Erweiterung meines Erkenntniſſes vom Subjecte A ganz und gar Nichts bey, weil ſie mir von ihm kein anderes Prädicat zu erkennen geben, als welches ich ſchon in ihm, vor aller Analyſis, — aber nur verworren und dunkel gedacht hatte. Sie gehören in ſo fern nicht zur Metaphyſik, weil die eigentlich metaphyſiſchen Urtheile unſer Erkenntniß von den Gegenſtänden erweitern, nicht aber erläutern ſollen, welches letztere eigentlich das Geſchäft der Logik iſt. Sie ſind aber auch, was den Grund ihrer Möglichkeit angeht, gar keiner Difficultät unterworfen. Denn eben deswegen, weil das Prädicat, das ich dem Subjecte beylege, ſchon in dem Grundbegriffe des Subjectes liegt, muß ich ihm das ſelbe nothwendig bey=

beylegen. Sonſt würde ich einen Widerſpruch begehen, wenn ich b in A denken, und doch das nämliche b dem A abſprechen wollte. Alle analytiſche Urtheile brauchen daher auf dem Princip des Widerſpruches, „einem jedem Object kömmt das Merkmal zu, das ihm nicht widerſpricht„ und die Art ihrer Möglichkeit iſt einer weitern Deduction weder fähig, noch bedürftig. Ganz anderer Natur ſind die jenigen Urtheile, die durch die Verknüpfung ganz heterogener Begriffe erzeugt werden. Wenn ich ſage, **der Garten iſt rund**, ſo verknüpfe ich ein Prädicat mit dem Subjecte, das doch ganz und gar nicht in dem Grundbegriffe des ſelben, weder deutlich noch dunkel, gedacht wird. Solche Urtheile nannte Kant **ſynthetiſche**, und weil dieſe allemal zu dem Begriff des Subjectes ein Merkmal mehr hinzuthun, als in dem ſelben gedacht werden muß, damit es das bleibe, was es iſt, — weil ſie alſo dadurch mein Erkenntniß vom Subjecte erweitern, — ſo wurden ſie von ihm ganz paſſend mit dem Nahmen "**erweiternde Urtheile**" bezeichnet. Dieſe ſynthetiſchen Urtheile ſind nun wieder von doppelter Art. Denn entweder liegt der Grund der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte in der Erfahrung, oder außer ihr. Liegt er in der Erfahrung, ſo heiſſen dieſe Urtheile ſynthetiſche **Urtheile** a posteriori. Z. B. in dem vorigen Beyſpiele, **der Garten iſt rund**, oder **einige Gärten ſind rund**, darf ich nur die Erfahrung befragen (das Zeugniß meiner Sinne — oder die geometriſche Ausmeſſung) um einzuſehen, ob ich das Prädicat "rund"

mit

mit Rechte dem Subject "Garten" beygelegt habe. Wie alſo ſolcher Art ſynthetiſche Urtheile möglich ſeyen, macht wieder keine Schwierigkeit. Aber wenn ich mit einem Begriffe A ein ihm heterogenes Prädicat B nothwendig und allgemein verknüpfe, — wenn ich z. B. ſage "Alles, was geſchieht, hat eine Urſache" alle Blumen riechen angenehm", da entſtehet ein ſynthetiſches Urtheil, deſſen Gültigkeit weder aus dem Princip des Widerſpruches (als welches bloß für analytiſche Urtheile gilt) weder aus dem Zeugniſſe der Erfahrung ableitbar iſt. Denn dieſe ſagt mir zwar, daß etwas ſey, aber nicht, daß es nothwendig ſo ſeyn müſſe — Sie lehrt mich weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit in der Syntheſis heterogener Begriffe, recht ſo, wie Hume unwiderleglich bewieſen hat. Dieſe Art ſynthetiſcher Urtheile nun, in denen die Syntheſis des Prädicats mit dem Subjecte Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, nennt Kant ſynthetiſche Urtheile a priori, weil dieſe Syntheſis nicht auf der Erfahrung beruhet (in welchem Falle ſie a poſteriori ſeyn würde) ſondern von ihr ganz unabhängig, vor aller Erfahrung ſtatt findend, und wenn ſie anders möglich iſt, durch die Vernunft allein — mithin a priori — möglich ſeyn muß.

§. 10.

Das Humeiſche Problem war alſo in ſeiner größten Erweiterung (die einen ganz originellen Zug des Kantiſchen Syſtems ausmachet) vorgetragen, und in die

be-

beſtimmte Frage umgeſchaffen: **Wie iſt überhaupt ein ſynthetiſches Urtheil** a priori **möglich**? Die Antwort auf dieſe Frage ſchließt die Löſung des Humeiſchen Zweifels mit in ſich, und iſt ſo recht eigentlich dasjenige, womit ſich die ganze Vernunftkritik ihrem theoretiſchen Theile nach beſchäftiget — Sie iſt der Hauptzweck des ganzen Kantiſchen Syſtemes. Daß aber dieſe Frage wichtig, und der ſtrengſten Unterſuchung würdig ſey, erhellet wohl aus dem bereits, über den Humeiſchen Skepticiſm, Geſagten von ſelbſt. Die Metaphyſik, die uns über die wichtigſten, und die ganze Menſchheit intereſſirenden Fragen "**ob ein Gott ſey? ob wir frey,** und **unſterblich** ſeyen? befriedigenden Aufſchluß geben ſoll, beſtehet aus lauter ſynthetiſchen Sätzen a priori; — Denn ſie ſoll uns nicht etwa bloß Aufſchlüſſe über das geben, was wir in den Begriffen, die wir auf die Gegenſtände unſeres Erkenntniſſes anwenden, nothwendig denken müſſen, damit die Begriffe das bleiben, was ſie ſind — Sie ſoll nicht in der Analyſis unſerer Begriffe ſtehen, um die ſelbe bloß zu erläutern, in welchem Falle ſie es mit pur analytiſchen Sätzen zu thun haben würde; ſondern ſie ſoll uns ſagen, ob wir gewiſſe Vorſtellungen und Begriffe mit Recht als reale denken, ob wir ſie mit Recht von den Objecten prädiciren, — oder ob wir ſie mit Recht mit ihnen auf eine **nothwendige** und **allgemeine** Weiſe verknüpfen, das heißt, ſie ſoll aus lauter ſynthetiſchen Sätzen a priori beſtehen, während dem es die Logik mit lauter analytiſchen, und die Naturlehre (empiriſche

Phy-

Phyſik) mit ſynthetiſchen Sätzen a poſteriori zu thun hat. Die Frage alſo, wie ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeyen, heißt gerade ſo viel, als: **Wie iſt Metaphyſik ſelbſt möglich?** — So lange nun die Möglichkeit dieſer Wiſſenſchaft nicht ausgemacht iſt, ſo lange erwartet man vergebens von ihr allgemeingültigen Aufſchluß über die oben genannten, der ganzen Menſchheit wichtigen, und durch keine andere Wiſſenſchaften, als durch Metaphyſik allein, löſbaren Probleme. Gewiß alſo verdient obige Frage, die **wichtigſte**, und eben deswegen der ſtrengſten Unterſuchung **würdigſte** unter allen genannt zu werden, die jemals in der Metaphyſik zum Beſten der Menſchheit aufgeworfen werden konnten. Laſſet uns nun zuſehen, was Kant für einen Weg einſchlug, um eine allgemeingültige Antwort, und Auflöſung auf dieſes vollwichtige Problem, von dem das Stehen, oder Fallen der ganzen Metaphyſik abhängt, zu finden.

§. 11.

Kant ſah bey weiterem Nachdenken gar bald ein, daß die vorgelegte Frage und mit ihr der Humeiſche Scepticiſm ſo lange unauflöſlich ſey, als man den zeither, unter den Metaphyſikern gangbaren und in Hume's Syſteme oberſten Grundſatz glaube, **daß alles Erkenntniß nur aus der Erfahrung entſpringe**, und daß es kein, von aller Erfahrung unabhängiges, aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehendes, das heißt, kein

kein Erkenntniß a priori gebe. Denn iſt die Erfahrung die einzige Quelle alles Erkenntniſſes, ſo muß, da ſie keine nothwendige, objective Syntheſis heterogener Dinge lehren kann, alles Urtheil, worin eine ſolche Syntheſis zwiſchen Subject, und Prädicat ausgeſagt wird, nothwendig precariſch, und chimäriſch ſeyn. Dieſer Ueberzeugung zufolge zog er den Humeiſchen oberſten Grundſatz ſelbſt in Zweifel, und ſtellte nebſt der Erfahrung noch eine andere Quelle der Erkenntniſſe auf, nämlich das Erkenntnißvermögen ſelbſt als eine Quelle der Erkenntniſſe a priori. Hume'n geſtand er zu, daß zwar alles Erkenntniß mit der Erfahrung ſeinen Anfang nehme, läugnete aber die Folgerung, daß deswegen auch alles Erkenntniß, als aus der Erfahrung entſprungen betrachtet werden müſſe. Vielmehr, ſagte er (Kritik der r. V. S. 1.) kann es wohl ſeyn, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein zuſammengeſetztes aus dem ſey, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus ſich ſelbſt hergibt, welchen Zuſatz wir von jenem Grundſtoffe nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam, und zur Abſonderung desſelben geſchickt gemacht hat. Es iſt alſo wenigſtens eine der näheren Unterſuchung noch benöthigte, und nicht auf den erſten Anſchein ſo gleich abzufertigende Frage: Ob es ein dergleichen von der Erfahrung, und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt ſolche Erkenntniſſe a priori, und unterſcheidet ſie von dem empiriſchen

ſchen, die ihre Quelle a poſteriori, nämlich in der Erfahrung haben.

§. 12.

Daß wir aber würklich in dem Beſitzſtande gewiſſer Erkenntniſſe a priori ſeyen, daß folglich Hume's erſter Grundſatz falſch ſey, bewies Kant aus dem würklichen Daſeyn der Mathematik, und Naturwiſſenſchaft, deren Sätze durchgängig den Charakter der Erkenntniſſe a priori an ſich tragen. Dieſer Charakter iſt die ſtrenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche allen Sätzen der Mathematik anhängt. Ein Erkenntniß — ein Urtheil — ein Satz, ſagte er, worin eine nothwendige, und folglich auch allgemeine Syntheſis des Prädicats mit dem Subjecte ausgeſagt wird, iſt kein Erfahrungserkenntniß, weil dieſe ſo eine Verknüpfung nicht lehren kann, — eben ſo wenig lehren kann, als es möglich iſt, ex pumice aquam zu erpreſſen. Wenn alſo gleichwohl Sätze vorräthig ſind, in denen jene Verknüpfung ausgeſagt wird, ſo müſſen dieſe Sätze von der Erfahrung unabhängig folglich a priori ſeyn. Nun, ſchloß er fort, iſt es Thatſache, daß die Mathematik, und Naturwiſſenſchaft würklich ſolche Sätze enthalten. Denn dort heißt es nothwendig, und allgemein: $a^0 = 1$, in jedem Triangel ſind die 3 Winkel zuſammgenommen = 180°. Hier aber: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache: Und eben dieſe Sätze ſind nicht analytiſch, ſondern durchaus ſynthetiſch. Folglich iſt es gar kein

Zwei-

Zweifel, daß wir im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori ſeyen. Ja zur Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt *, die als Thatſache feſt ſtehet, ſind die Erkenntniſſe a priori unentbehrlich. Denn, wo wollte ſelbſt Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, (ſagt er Kritik. der r. V. S. 5.) wenn alle Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wie-

der

* Kant nimmt die Erfahrung in einem doppelten Sinne, und dieß iſt die Urſache, warum er ihr einmal die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in der Synthesis der Wahrnehmungen abſpricht, und ein andersmal ihr die ſelbe doch beylegt. In dem erſten Falle verſtehet er unter Erfahrung bloß den Inbegriff einzelner Wahrnehmungen, woraus alſo bloß zufällige, nur für das wahrnehmende Subject gültige Urtheile, — nur *judicia pluratiua* — keineswegs aber ſtreng *vniuerſalia* — entſtehen können. Dieſe Erfahrung meint er allemal, wenn er behauptet, daß ſie keine nothwendige Verbindung heterogener Dinge lehren könne. In dem zweyten Falle verſtehet er unter der Erfahrung den Inbegriff von Vorſtellungen der ſinnlichen Anſchauung, die nach nothwendigen, und allgemeinen Geſetzen des Verſtandes ſelbſt unter ſich nothwendig, allgemein, und eben deswegen objectiv gültig verknüpft ſind. Daß es eine Erfahrung in dieſem Sinne würklich gebe, hat er nirgends erwieſen, ſondern nur als eine, von Jedermann zugeſtandene Thatſache, vorausgeſetzt, und ſeinem ganzen Syſteme, als Baſis, zum Grunde gelegt. cf. prolegomena zu einer jeden künſt. Metaphyſik ꝛc. S. 78. 89 Anmerk.

der empiriſch, mithin zufällig wären; daher man dieß ſchwerlich für erſte Grundſätze gelten laſſen kann.

§. 13.

Die Erfahrung alſo, in wie fern unter ihr eine nothwendige objective Syntheſis einzelner Wahrnehmungen verſtanden wird, und die Mathematik, ſammt der Naturwiſſenſchaft, deren Sätze abſolute Gültigkeit haben, als eine, von Niemanden (wie Kant meinte) bezweifelte Thatſache vorausgeſetzt, ſolgt, daß wir im Beſitzſtande gewiſſer Erkenntniſſe a priori ſeyen, und wir haben Nichts weiters mehr zu thun, als die Art ihrer Möglichkeit, und die Bedingungen, ſammt den Grenzen ihres Gebrauches zu beſtimmen, und aus ſicheren Principien abzuleiten, um dadurch das Problem zu löſen: **Wie ſynthetiſche Urtheile** a priori, **und mit ihnen die Metaphyſik, als Wiſſenſchaft möglich ſeyen?** Hier ſah ein Kant aufs Neue mit Ueberzeugung ein, daß es ſchlechterdings unmöglich ſey, die Möglichkeit der Erkentniſſe a priori vorſtellig, und verſtändlich zu machen, wenn man auf der eingewurzelten, alt dogmatiſchen Meinung beſtehe, daß ſich unſer Erkenntniß nach den Gegenſtänden richten müſſe. (cf. Kritik der r. V. Vorrede S. XVI XVII ſq.) denn wäre dieſes wahr, ſo würde von den Gegenſtänden nur alsdann eine Erkenntniß möglich ſeyn, wenn ſie uns allererſt in der Wahrnehmung — in der Erfahrung gegeben werden, folglich vor ihrem Gegebenſeyn — vor

der

der Erfahrung — das heißt a priori gar kein Erkenntniß von ihnen ſtatt finden können. Dieß bewog ihn, den zeitherigen Standpunkt des Erkennens umzuändern, und den Satz, obgleich im Anfange unter einer nur bloß problematiſchen Gültigkeit (als bloß möglich) aufzuſtellen, daß ſich unſer Erkenntniß nicht nach den Objecten, ſondern daß die Objecte, ſich nach dem Erkenntnißvermögen richten müßten, mithin nur unter den Geſetzen des letztern erkennbar wären. Er ahmte bey dieſer Umänderung dem Beyſpiele nach, das lange vorher ſchon Copernicus im aſtronomiſchen Fache gegeben hatte. (Kritik der r. V. Vorrede S. XVI) Dieſer Mathematiker fühlte die vielen Schwierigkeiten in der Erklärung und Beſtimmung der Bewegung der Himmelskörper, wenn er annahm, (wie es bis auf ihn geſchehen war) daß das ganze Sternenheer ſich um den Zuſchauer, und Bewohner der Erde herumdrehe. Er verſuchte es daher, dieſen Standpunkt aſtronomiſcher Erkenntniſſe, und Berechnungen zu verändern, und die Sterne einmal in Ruhe, dagegen aber den Zuſchauer ſich drehen zu laſſen. — Der Verſuch gelang — das Heer der Schwierigkeiten, welche die Theorie der Sonnenbewegung und des Erdenſtillſtandes zeither unwiderſtehlich gedrückt hatten, verſchwand, und an ihre Stelle trat Leichtigkeit im Begreifen, und Simplicität im Erklären aſtronomiſcher Fragen ein. Eben ſo machte es Kant, da er, um in den Aufgaben der Metaphyſik glücklicher fortzukommen, als es zeither den Metaphyſikern gelungen war, den alten Standpunkt unſeres Er-

kennens abänderten, und die Erkenntniß ſich nicht mehr nach den Objecten, ſondern dieſe ſich nach jener richten ließ. — Daß dieſe Aenderung Gründe für ſich habe; daß es ſich wirklich auf Seiten der Gegenſtände ſo verhalte, wie er ſich's im Anfange dachte, bewies er in der Folge, wodurch denn auf einmal, wenn nur ſein Beweis beſteht, die ſchönſte Harmonie in die zeither zerriſſenen Regionen der Metaphyſik gebracht, und das Problem, um deſſen gültige Auflöſung es der ganzen Metaphyſik Noth iſt, befriedigend gelöſt wurde.

§. 14.

Die objective, nothwendige Syntheſis der Wahrnehmungen, oder die Erfahrung (wie ſie Kant, als Thatſache vorausſetzte) fodert zu ihrer Möglichkeit nothwendig folgende Stücke. 1) Müſſen Wahrnehmungen da ſeyn, mithin auch ein Vermögen zu denſelben. 2) Müſſen dieſe Wahrnehmungen unter einander verbunden werden. 3) Wird ein Etwas erfodert, welches dieſer Verbindung der Wahrnehmungen Nothwendigkeit, und Allgemeinheit geben kann. cf. proleg. S. 87. Dieſes Etwas, das wir einſtweilen = X nennen wollen, kann nicht auf Seite der wahrgenommenen Gegenſtände ſelbſt vorhanden ſeyn, weil dieſe, noch ſo oft wahrgenommen, zwar allzeit durch ihr Einwürken auf unſer Wahrnehmungsvermögen ihr Daſeyn verkündigen, aber nicht die Nothwendigkeit, nach welcher ſie unter einander verbunden ſind. Ich nehme zwar wahr, daß, wenn die Sonne

ſcheint

ſcheint, der Stein warm werde, und das Wachs ſchmelze: aber daß es nothwendig ſo ſey, und daß folglich der Sonnenſchein die Urſache hievon ſey, nehme ich nicht wahr. Da eine nebſt den wahrgenommenen Objecten bey der Erfahrung Nichts mehr vorkömmt, als das wahrnehmende, und verbindende Subject ſelbſt, ſo muß jenes X, das die Nothwendigkeit in der Syntheſis möglich macht, auf Seite des letztern, das iſt, im Wahrnehmungs- und Verbindungsvermögen ſelbſt angetroffen werden. Das Wahrnehmungsvermögen, das uns nach der Art und Weiſe, wie ſeine Empfänglichkeit von Gegenſtänden des äußern, und innern Sinnes afficirt wird, Vorſtellungen zuführt, heißt **Sinnlichkeit** — ſinnliche Empfänglichkeit — Receptivität. Dieſe iſt alſo der erſte Beſtandtheil des Erkenntnißvermögens, weil zu jeder Erkenntniß zuerſt Wahrnehmungen, und zu dieſen ein Vermögen des Gemüthes, wodurch ſie möglich werden, erfodert wird. Weil ſie uns aber nur nach der Art, wie ſie von Gegenſtänden afficirt wird, Vorſtellungen zuführt, ſich alſo in ſo fern bloß leidend verhält, ſo iſt ſie kein actives, ſondern bloß paßives Vermögen der Seele, und ihre Vorſtellungen, weil ſie nur durch die unmittelbare Einwürkung der Gegenſtände erzeugt werden, ſich alſo unmittelbar auf dieſe beziehen, heiſſen unmittelbare ſinnliche Vorſtellungen, oder nach der Kantiſchen Technik **Anſchauungen** (Intuitus).* Dieſe

* Das Wort Anſchauen — intueri, videre, ἰδεῖν — iſt zunächſt nur für den Geſichtsſinn paſſend. Gleichwohl läßt es ſich auf alle Sinne ohne Unterſchied

ſe ſind entweder Anſchauungen **von außen** oder **von innen**, je nachdem ſie durch die Einwürkung eines äußern oder **innern** Gegenſtandes auf unſere Receptivität erzeugt ſind. Das Vermögen der Anſchauungen von außen heißt äußere Sinnlichkeit, und jenes, wodurch die Anſchauungen von innen möglich werden, heißt **innere** Sinnlichkeit. Ferner iſt die Anſchauung entweder **empiriſch** (a poſteriori) oder nicht **empiriſch** (a priori) je nachdem der Gegenſtand derſelben entweder durch die Erfahrung, oder durch etwas anderes, was von aller Erfahrung unabhängig iſt, allenfalls durch das Wahrnehmungsvermögen ſelbſt, gegeben wird. — Das Verbindungsvermögen heißt Verſtand in weiterer Bedeutung des Wortes. Dieſem kömmt vermög ſeiner

Function

anwenden. Vom innern Sinne iſt es ſchon längſt gebräuchlich. Und was wir uns, den Eindrücken der übrigen Sinne gemäß, vorſtellen, iſt uns nicht minder unmittelbar, und gewiß, als was uns der Geſichtsſinn ſagt. Hume nennt die unmittelbaren Erkenntniſſe impreſſiones, und begreift auch die Empfindungen darunter. Loke kannte gar keinen eigenthümlichen Ausdruck für ſie, und nannte ſie ſchlechthin Ideen. Ideen und Vorſtellungen waren ihm, ſo wie allen ſeinen Nachfolgern, den Empirikern gleichbedeutende Worte. Kant unterſcheidet beyde genau, und ſorgt dadurch für Beſtimmtheit, deren zeitherigen Mangel die Quelle vieler Strittigkeiten war. Jacob im Koſmänniſchen Magazine über das Erkennen, erſter Band.

Function Selbſtthätigkeit (Spontaneität) zu, und die Vorſtellungen, welche er uns liefert, werden nur dadurch erzeugt, daß das Mannichfaltige, worin es nur immer beſtehe, zuſammengefaßt, und zur Einheit verbunden werde. Beſtehet dieſes Mannichfaltige (Varium) in den Anſchauungen der Sinnlichkeit, ſo heiſſen die aus der Zuſammenfaſſung desſelben erzeugten Vorſtellungen **Begriffe**, weil ſie andere Vorſtellungen, nämlich die unmittelbaren Vorſtellungen der Receptivität in ſich begreifen. Dieſe Begriffe beziehen ſich nicht unmittelbar, ſondern nur vermittelſt der Anſchauungen auf Objecte, und heiſſen deswegen mit Rechte **mittelbare** Vorſtellungen. Werden nun dieſe Begriffe, als ein Mannichfaltiges, vom Verſtande aufs Neue zur Einheit verbunden, ſo entſpringen daraus **Urtheile**, und aus dieſen endlich **Schlüſſe**. Der Verſtand alſo äußert ſeine Spontaneität auf eine dreyfache Weiſe, und bekommt deswegen auch drey verſchiedene Namen. In wie fern er Begriffe macht, heißt er **Verſtand** (Senſu ſtrictiore): als Vermögen der Urtheile **Urtheilsvermögen** (Iudicium) und als Schlußvermögen **Vernunft** (Ratio). Das nun, was in der Natur dieſer beyden Vermögen (der Sinnlichkeit und des Verſtandes) gegründet iſt, und wornach wahrgenommen, und verbunden werden muß, damit in die Syntheſis der Wahrnehmungen Nothwendigkeit komme, — weil es die Form ausmachet, nach welcher die Receptivität, und Spontaneität ſich richten müſſen, um Anſchauungen, und Begriffe geben zu können — heißt in der Sprache **Kants** die Form der Sinnlichkeit

keit und des Verſtandes. Dieſe Form iſt, als in der Natur beyder Vermögen ſchon gegründet, von den Objecten der Erfahrung unabhängig, ſchon vor aller Erfahrung vorhanden, und in ſo fern a priori. Durch das, a priori Gegebenſeyn dieſer Formen, wird die Nothwendigkeit verſtändlich, welche in der Verknüpfung der Wahrnehmungen angetroffen wird. Welches nun aber dieſe Formen ſeyen, und wie aus ihnen die Möglichkeit der objectiven Syntheſis der Wahrnehmungen deducirt werden könne, läßt ſich nur dann erſt beſtimmen, wenn eine vollſtändige, und ſcharfe Unterſuchung über die Natur der Sinnlichkeit ſowohl, als des Verſtandes, — als conſtitutiver Beſtandtheilen des geſammten Erkenntnißvermögens angeſtellet iſt. Kant unterzog ſich dieſem Geſchäfte, und gab ſeiner Prüfung den Namen „Kritik der reinen Vernunft“ weil die Vernunft ſelbſt (worunter er das geſammte Erkenntnißvermögen verſtand) und zwar nur als bloße Vernunft, ohne die empiriſchen Bedingungen, unter denen ſie ſich beym Menſchen äußert, in Betracht zu ziehen, mithin die reine Vernunft der Gegenſtand ſeiner Unterſuchung war. Sie — dieſe Kritik — iſt alſo keine Kritik philoſophiſcher Bücher, oder Syſteme, wofür man ſie Anfangs halten wollte. — Auch iſt ſie kein Syſtem der Metaphyſik ſelbſt, (wie Kant ſelbſt in der Vorrede S. XXII. erinnert) ſondern nach ſeiner Sprache, nur ein Tractat der Methode, nach welcher allererſt mit der Zeit ein wiſſenſchaftliches Gebäude der Metaphyſik aufgeführt werden kann. Sie ſoll nur den Umriß der; künftig

erſt

erſt aufzuführenden Wiſſenſchaft, ſowohl in Anſehung ihrer Grenze, als auch den ganzen innern Gliederbau derſelben verzeichnen, und zu dieſem Behufe eine genaue Unterſuchung anſtellen, wie reine Vernunft zu Erkenntniſſen a priori, um die es vorzüglich in der Metaphyſik zu thun iſt, gelangen könne. Troz alles Lermens alſo, das man über Kantiſche Philoſophie macht, kann man mit Grunde behaupten, daß die Kantiſche Philoſophie, als vollſtändige, ſyſtematiſche Vernunftwiſſenſchaft, noch gar nicht exiſtire.

II. Abſchnitt.

§. 15.

Ohne uns hier mit der Erzählung der Schickſale zu befaſſen, welche dieſe Kritik der r. V. von ihrer Erſcheinung an bis jetzt erfahren hat, als welche bereits ſchon von vielen Andern umſtändlich, und hie und da mit **phantaſtiſcher Weitſchweifigkeit**, und **panegyriſtiſchen Tyraden** erzählt worden ſind, bemerken wir nur den Gang, und die Hauptſätze derſelben, um die Formen, und die von ihnen abhangende Grenzbeſtimmung unſeres geſammten Erkenntnißvermögens kennen zu lernen. Kant mußte, um die Hauptfrage über die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori löſen zu können, und um zu zeigen, wie nach gegebener Auflöſung dieſer Frage, ein wiſſenſchaftliches Syſtem der ganzen theoretiſchen

Philoſophie, beſonders der Metaphyſik, möglich ſey; nothwendig zwey Stücke leiſten. Erſtens mußte er, da nach dem bereits Geſagten die Möglichkeit einer Syntheſis a priori lediglich von den Formen des Erkenntnißvermögens abhängt, das ganze Erkenntnißvermögen einer ſtrengen, und vollſtändigen Unterſuchung (Kritik) unterwerfen, um die Elemente zu finden, die zu einer objectiv ſynthetiſchen Erkenntniß erfodert werden, und die einzig und allein in der Natur des Erkenntnißvermögens ſelbſt ihren Sitz haben. Dieſen Theil ſeiner Unterſuchung nannte er die **Elementarlehre**, weil er alle Elemente — alle Beſtandtheile — aufzählet, die zu einem Erkenntniß überhaupt erfodert werden, und die ins beſondere unſer Erkenntnißvermögen ſelbſt zu den Erkenntniſſen hinzuthut, damit ein ſynthetiſches Erkenntniß a priori entſpringe. Dieſe Elementarlehre liefert alſo nur die Materialien, aus denen ein Syſtem reiner, ſynthetiſcher Vernunfterkenntniſſe aufgeführt werden kann. Sind dieſe materiale Bedingungen vollſtändig aufgezählt, ſo iſt **Zweytens** nöthig, die Art und Weiſe anzugeben, wie ſie unter ſich verknüpft werden müſſen, damit ſie ein wiſſenſchaftliches Syſtem, das des Namens Metaphyſik würdig iſt, bilden. Dieſe Methode der Verknüpfung lehrt der zweyte Theil ſeines Werkes — die **Methodenlehre**. cf. Kritik der r. V. S. 735. und Kritik der p. V. S. 268. In der Elementarlehre iſt es alſo lediglich um den Bauzeug zu einem Syſteme der Vernunfterkenntniſſe zu thun, in der Methodenlehre aber um den Plan, nach welchem ein feſtes, und unſern Be-

dürf-

dürfniſſen angemeſſenes Gebäude von ſynthetiſchen Erkenntniſſen aufgeführt werden könne. Beyde heiſſen in der Kantiſchen Kunſtſprache **transcendental**, weil ſie es lediglich mit transcendentalen (überſchwenglichen) d. i. mit ſolchen Erkenntniſſen zu thun haben, welche zwar vor der Erfahrung (a priori) vorhergehen, aber doch zu Nichts mehrerm beſtimmt ſind, als lediglich Erfahrungserkenntniſſe (welche nichts anders ſind, als nothwendige Verknüpfungen (Syntheſes a priori) ſinnlicher Wahrnehmungen im Gegenſatze der bloßen Wahrnehmungen, in denen keine nothwendige Verknüpfung herrſchet (Proleg. S. 78) möglich zu machen. (Proleg. S. 202 Anmerk.)

§. 16.

Das Erkenntnißvermögen, welches die transcendentale Elementarlehre unterſuchet, hat überhaupt zwey Stämme, die, wie Kant (Kritik der r. V. S. 29) ſagt, vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entſpringen — nämlich 1) Sinnlichkeit, 2) Verſtand, durch deren erſtern uns Gegenſtände **gegeben**, der zweyten aber **gedacht**, und durch beyde zuſammen, **erkannt** werden. Die transcendentale Elementarlehre unterſuchet alſo a) **die Sinnlichkeit**, b) **den Verſtand**. Sie hat dem zufolge zwey Theile α) Aeſthetik β) Logik. Beyde heiſſen wieder transcendental, aus der gegebenen Urſache. Die transcendentale Aeſthetik (Sinnenlehre) iſt die Theorie —

oder Unterſuchung über die Sinnlichkeit, in wie fern in ihr gewiſſe Vorſtellungen a priori angetroffen werden, die ſich nur auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen laſſen. Dieſe behauptet, daß **Zeit** und **Raum** die beyden Formen unſerer Sinnlichkeit ſeyen, unter denen folglich alle Objecte, die wahrgenommen werden wollen, ſtehen müſſen, und folgert hieraus, daß wir niemals die Dinge an ſich wahrnehmen, ſondern einzig und allein nur ihre Erſcheinungen in Raum und Zeit. Um dieſen Satz recht zu verſtehen, laſſet uns ein Gleichniß zu Grunde legen. Die Erfahrung lehrt, daß, wenn wir ein Object durch ein farbigtes Glas ſehen, uns dasſelbe ganz anders erſcheine, als wenn wir es mit freyem Auge betrachten. Die Urſache hievon liegt lediglich in der Beſchaffenheit des Glaſes, nach welcher ſich das Object richtet. Dieß erkennen wir ſogleich, wenn wir das farbigte Glas wegthun, und das nämliche Object entweder mit freyem Auge, oder durch ein anderes, ebenfalls nur auf eine andere Weiſe farbigtes Glas betrachten. Das Object richtet ſich alſo hier nach der Einrichtung — nach der Form — des Mediums, durch welches wir es betrachten. Wir erkennen es hiebey nicht, wie es an ſich iſt, ſondern nur, wie es uns nach der Form des Glaſes erſcheint. Eben ſo, behauptet Kant, iſt ſchon in unſerer Sinnlichkeit (Receptivität) eine beſondere Einrichtung — eine beſondere Form — nach welcher ſich alle Objecte, die wahrgenommen werden wollen, richten müſſen. Dieſe Form beſtehet darin, daß wir alles, was wir wahrnehmen, entweder als **ausgedehnt** (im Raume) oder als **zugleich**

oder

oder als **aufeinanderfolgend** (in der Zeit) wahrnehmen. Kein Gegenſtand des äußern Sinnes kann von uns wahrgenommen werden, wenn er nicht mannichfaltige, außer uns, und außer einander liegende Theile hat — d. h. wenn er nicht im Raume iſt (denn im Raume ſeyn, und außer einander liegende Theile haben, iſt einerley). Eben ſo kann kein Gegenſtand des innern Sinnes — keine Veränderung unſers Gemüthes von uns anders wahrgenommen werden, als **entweder zugleich**, oder als **aufeinanderfolgend** d. h. mit andern Worten: **in der Zeit.** Raum und Zeit ſind alſo die einzigen Bedingungen, unter denen wir Gegenſtände des äußern, und innern Sinnes wahrnehmen können; — ſie ſind das, wodurch alle Wahrnehmungen erſt möglich werden, und heiſſen in ſo fern ganz ſchicklich Formen unſerer Wahrnehmungen. Daß dieſe Formen nicht den Objecten ſelbſt anhängen, ſondern lediglich in der Natur der Sinnlichkeit gegründet, von aller Erfahrung unabhängig, mithin Vorſtellungen a priori ſeyen, iſt das, was Kant in ſeiner transcendentalen Aeſthetik behauptet, und zur Baſis ſeines ganzen Syſtemes macht. Seine Beweiſe ſind folgende:

§. 17.

1) Erſtens ſagt er (S. 38. Krit. der r. V) **iſt der Raum nnd die Zeit kein empiriſcher Begriff, der von äußern oder innern Erfahrungen wäre abgezogen worden.** Denn jede äußere Erfahrung iſt nur

dadurch

dadurch möglich, daß ich gewiſſe Empfindungen in mir auf gewiſſe Dinge, die außer mir, und außer einander ſind, beziehe. Die Vorſtellung des außer mir, und außer einander aber iſt ohne die Vorſtellung des Raums nicht möglich. Denn außer mir, heißt nichts anders, als in einem andern Theil des Raumes, als in welchem ich bin. Und außer einander heißt nichts anders, als in verſchiedenen Oertern, oder in verſchiedenen Theilen des Raumes. Folglich ſetzt jede äußere Erfahrung die Vorſtellung des Raumes, als dem Grund ihrer Möglichkeit, ſchon voraus, mithin kann ſie nicht aus der empiriſchen Wahrnehmung allererſt entſprungen ſeyn. Eben ſo iſt die innere Erfahrung nur dadurch möglich, daß ich gewiſſe Veränderungen in mir entweder als zugleich, oder als aufeinander folgend auf Etwas, das von dieſen Veränderungen ſelbſt verſchieden iſt, beziehe. Der innern Erfahrung liegt alſo die Vorſtellung des zugleich und des nacheinander ſeyn zum Grunde. Dieſe Vorſtellung aber iſt die Vorſtellung der Zeit. Denn zugleich heißt nichts anders, als in der nämlichen Zeit, und nacheinander in verſchiedenen Zeiten, folglich iſt auch die innere Erfahrung nicht ohne die Vorſtellung der Zeit möglich. Raum und Zeit alſo ſind der Grund der Möglichkeit aller Erfahrung, mithin aller Erfahrung vorhergehend, d. i. ſie ſind Vorſtellungen a priori

2) **Sind Raum und Zeit nothwendige Vorſtellungen.** Denn Raum und Zeit liegen allen ſinnlichen Anſchauungen unabtrennbar zum Grunde. Ich

kann

kann mir keine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum und keine Zeit ſey, wohl aber davon, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Ich kann mir den Mond, die Sonne und alle übrige Sterne wegdenken. Den Raum aber, den ſie einnehmen, kann ich mir nicht wegdenken. Ich kann mir auch alle Veränderungen meines Ichs wegdenken, nicht aber die Zeit, worin ſie vorgehen. Raum und Zeit ſind alſo keine, den Dingen ſelbſt, anklebende Prädicate, oder Verhältniſſe; ſonſt müßten ſie mit ſammt dieſen weggedacht werden können. Folglich ſind es Vorſtellungen a priori.

3) Alle Sätze (S. 40) die den Raum und die Zeit betreffen, ſind allgemeingültig und apodictiſch gewiß, wie aus der Geometrie und Arithmetik erhellet. Z. B. Der Raum hat nur drey Abmeſſungen, die Zeit aber nur eine einzige. Triangel von gleicher Baſis, und Höhe ſind einander gleich ꝛc. Solche Sätze aber ſind nicht aus der Erfahrung gezogen, weil dieſe den Charakter der apodictiſchen Gewißheit und Nothwendigkeit nicht lehren kann. Sie ſind alſo a priori, und in wie fern ſie (die Sätze der Geometrie) auf der unmittelbaren Vorſtellung des Raumes beruhen, aus dieſer aber, wenn ſie empiriſch wäre, keine allgemeingültige, und apodictiſche Urtheile gezogen werden könnten, ſo muß ſie eine Vorſtellung a priori ſeyn. Das Nämliche gilt von der Zeit. Raum und Zeit ſind alſo Vorſtellungen a priori. Was für Vorſtellungen aber? Sind es Begriffe, oder Anſchauungen? (§. 14)

Kant

Kant ſagt, es ſeyen Anſchauungen, aus folgenden Gründen:

a) Sind Raum und Zeit keine allgemeine Begriffe von den Verhältniſſen der Dinge überhaupt. Denn allgemeine Begriffe ſind ſolche, bey denen Vorſtellung des Ganzen nur durch die Vorſtellung der Theile möglich wird. Niemand hat z. B. eine Vorſtellung von der Roſe, der noch keine individuelle Roſen geſehen hat. Wären alſo Raum und Zeit allgemeine Begriffe, ſo müßte auch bey ihnen die Vorſtellung des Ganzen nur durch die Vorſtellung der einzelnen Theile möglich ſeyn. Nun findet hier das gerade Gegentheil ſtatt. Die Vorſtellung der einzelnen Räume und Zeiten (Linien, Flächen ꝛc.) wird nur durch die Vorſtellung des einigen, ganzen Raumes, und der Zeit, als eines einzelnen Ganzen (Indiuiduum) das ich verſchieden begrenze, möglich. Das Ganze denken wir uns zuerſt, und die Theile des Raumes bloß in ihm, und die Theile der Zeit bloß in ihr, folglich als ſolche, die erſt durch die Vorſtellung des Ganzen möglich werden. Daher auch der Geometer, wenn er den Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft vorſtellig machen will, nicht von Puncten, Linien, Flächen anfängt, ſondern unmittelbar die Vorſtellung des Raumes, als eines einzelnen Ganzen zum Grunde legt, zu den Flächen, als Grenzen des mathematiſchen Körpers, übergeht, und von dieſen auf Linien, (als Grenzen der Fläche,) von den Linien endlich auf Puncte, als Grenzen der Linien, kommt. Dieſe Theile denket

er

er ſich nicht als Beſtandtheile, (mehrere einzelne Räume) die wir nach und nach durch die Zuſammenſetzung in ein Ganzes vereinigten, um die Vorſtellung vom unbegrenzten Raume zu bekommen, ſondern als lauter Grenzen eines einzelnen Raumes, die nur durch die Vorſtellung dieſes einzelnen Raumes (Indiuiduum) vorſtellig gemacht werden können. Das Nämliche gilt von der Zeit. Raum und Zeit ſind alſo keine allgemeine Begriffe.

b) **Raum und Zeit werden als unendliche Größen gedacht.** Denn alle Theile des Raums werden vom Geometer als zugleich vorhanden, und als ſtåtige, das heißt, als ſo zuſammenhangend vorgeſtellt, daß das Ende des einen Theils zugleich der Anfang des Andern iſt. Die Vorſtellung des Raumes iſt alſo die Vorſtellung eines unendlichen Mannichfaltigen, und deswegen iſt der Raum ſelbſt auch ohne Ende theilbar. Nun kann kein Begriff ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Denn der Begriff iſt ja nichts anders, als eine Vorſtellung, welche durch das, dem Verſtande angehörige Zuſammenfaſſen (Begreifen) einzelner Vorſtellungen der Sinnlichkeit, die nur eine endliche Menge aüsmachen, erzeugt wird, da eine unendliche Menge, eben weil ſie unendlich iſt, nicht zuſammengefaßt werden kann. Folglich iſt der Raum kein Begriff. Eben ſo bedeutet die Unendlichkeit der Zeit nichts weiter, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch Einſchränkung einer einigen, zum Grunde liegenden Zeit

möglich

möglich ſey. Die urſprüngliche Vorſtellung der Zeit muß alſo als **uneingeſchränkt** gegeben, mithin kein Begriff, ſondern eine Anſchauung ſeyn. Denn die Begriffe enthalten nur Theilvorſtellungen, durch deren Zuſammenſetzung allererſt der Begriff, als Ganzes, erzeugt wird, da im Gegentheile die Zeit nicht als ein Adgregat einzelner Zeittheile, ſondern vielmehr als ein uneingeſchränktes Ganze betrachtet werden muß, durch deſſen Beſchränkung allererſt die Vorſtellung einzelner Zeittheile möglich wird.

c) Alle Sätze der Mathematik, welche den Raum und die Zeit betreffen, ſind ſynthetiſche Sätze a priori. Nun aber laſſen ſich aus einem bloßen Begriffe keine andere Urtheile ableiten, als bloß analytiſche; niemals ſolche, die über den Begriff hinausgingen. Folglich, da der Mathematiker aus ſeiner Vorſtellung vom Raume und der Zeit nicht analytiſche, ſondern ſynthetiſche Sätze a priori ableitet, müſſen Raum und Zeit keine Begriffe, ſondern Anſchauungen ſeyn. Den Oberſatz, daß die mathematiſchen Sätze nicht analytiſch, folglich nicht aus dem Princip des Widerſpruches ableitbar ſeyen, (wie zeither die größten Mathematiker, ſelbſt Hume, dafür hielten, und viele unter ihnen noch immer dafür halten) ſondern insgeſammt, wenn ſie eigentlich mathematiſche Sätze ſind *, ſynthetiſcher Natur ſeyen, beweiſet Kant

daher,

* Etliche Grundſätze, welche die Mathematiker vorausſetzen, ſind zwar würklich analytiſch, und beruhen auf dem Satze des Widerſpruches z. B. a = a das Ganze

daher, weil, um die Wahrheit ſolcher Sätze einzuſehen, man niemals beym bloßen Begriffe dürfe ſtehen bleiben, ſondern allzeit über denſelben hinausgehen, und zur Anſchauung ſeine Zuflucht nehmen müſſe. z. B. daß 108 + 2389 = 2497, oder 2389 — 108 = 2381 ſey, kann ich in Ewigkeit nicht durch die bloße Analyſis des Begriffes 108 + 2389 oder 2389 — 108 herausbringen. Denn dieſe Begriffe ſagen mir nur ſoviel, daß ich beyde Zahlen addiren, und ſubtrahiren ſolle, um

da-

iſt ſich ſelber gleich, (a + b) > a das Ganze iſt größer als ſein Theil etc. Allein dieſe Sätze dienen nur wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode, und ſind keine eigentlich mathemathiſche Sätze. Ob ſie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden ſie in der Mathematik doch nur darum zugelaſſen, weil ſie auch in der Anſchauung können dargeſtellt werden. Was uns hier gewöhnlich glauben macht, als läge das Prädicat ſolcher apodictiſcher Urtheile (dergleichen die Mathematik hat) ſchon in unſerem Begriffe, und dieſe Urtheile ſeyen alſo analytiſch, iſt bloß die Zweydeutigkeit des Ausdruckes. Wir ſollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewiſſes Prädicat hinzudenken, und dieſe Nothwendigkeit haftet ſchon an den Begriffen. Aber die Frage iſt nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken ſollen, ſondern, was wir würklich in ihnen, ob zwar nur dunkel denken, und da zeigt ſich's, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt einer Anſchauung, die hinzukommen muß, anhänge. Proleg. S. 30.

dadurch eine Summe, oder Differenz zuſtande zu bringen. Welches dieſe Summe, oder Differenz ſey, weiß ich nicht eher, als bis ich über jene Begriffe hinausgehe, und zur Anſchauung meine Zuflucht nehme, daß ich nämlich die Einheiten der erſten zu den Einheiten der andern nach und nach, am Leitbande der Anſchauung, (etwa durch Puncte) hinzuthue, oder beyde von einander ſubtrahiren, und dadurch den Begriff der Summe, oder der Differenz erzeuge. Die Sätze der Addition und Subtraction, mithin die ganze Arithmetik (denn alle ihre übrige Functionen laſſen ſich auf jene zwey zurückführen) ſind alſo durchaus ſynthetiſch, und zwar a priori, weil ſie eine anſchauende Gewißheit (Evidenz) eine apodictiſche Nothwendigkeit haben, welche die Erfahrung nicht lehren kann. cf. Kritik S. 205. da heißt es "daß 7 + 5 = 12 ſey, iſt kein analytiſcher Satz. Denn ich denke weder in der Vorſtellung von 7 noch von 5, noch in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung beyder die Zahl 12. (Daß ich dieſe in der Addition beyder denken ſolle, davon iſt hier nicht die Rede. Denn bey dem analytiſchen Satze iſt nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorſtellung des Subjects denke. Eben ſo ſind auch die Sätze der Geometrie ſynthetiſche a priori, weil man auch bey dieſen ſtets zur Anſchauung ſeine Zuflucht nehmen muß, um ſie als wahr, und apodictiſch gewiß zu befinden. Der Satz z. B. "daß in dem iſoſceliſchen Dreyecke die beyden Winkel an der Baſis einander gleich ſeyen oder der Elementarſatz "die gerade Linie iſt die kürzeſte unter allen, die von einem

Pun-

Puncte zum andern gezogen werden können" kann nicht aus der bloßen Zergliederung der Subjectbegriffe geſolgert, ſondern einzig und allein durch die Anſchauung und Conſtruction eingeſehen werden. Denn der Begriff "gerad" drückt nichts weiters aus, als eine bloße Qualität der Linie. Das Prädicat "kürzeſte" aber enthält eine Größe (Quantität). Nun iſt der Begriff der Quantität nicht in dem Begriffe der Qualität enthalten, mithin kann er auch nicht aus dieſem durch die Analyſis herausgeleitet werden. Beſagter Satz der Geometrie iſt alſo ſynthetiſcher Natur, und nur dadurch verſtändlich, daß ich die Anſchauung zu Handen nehme, die mir ſagt, daß jede andere Linie von einem Puncte zum andern einen Umſchweif mache, und länger ſey, als die gerade.* (Wer ſich hievon, daß alle Sätze der Ma-

* Manche Kantianer geben die Urſache, warum dieſer Satz ſynthetiſch ſey, ſo an: der Begriff „ gerade Linie „ iſt ein Raumbegriff; kürzeſte aber ein Zeitbegriff (minimum tempus). Nun iſt im Raumbegriffe der Zeitbegriff nicht enthalten, alſo iſt beſagter Satz nicht analytiſch. Allein dieſer Grund iſt nichtig. Denn der Geometer wird ſich's verbitten, unter dem Ausdrucke breuiſſimum ſich einen Zeitbegriff vorzuſtellen. Die Geometrie hat es ja nicht mit der Zeit, ſondern nur mit dem Raume zu thun. Breuiſſimum alſo heißt nichts anders, als minimum ſpatium, mithin wäre der Satz: die gerade Linie iſt die kürzeſte von einem Puncte zum andern, ganz analytiſch, wenn das angegebene Raiſonnement das wahre, von Kant aufgeſtellte, wäre. Denn in der geraden Linie als Raumbe-

Matheſis ſynthetiſche a priori ſeyen, ausführlicher überzeugen will, der leſe Schulze's Prüfung der Kantiſchen Vernunftkritik I. Theil).

Den Oberſatz des Kantiſchen Arguments, als wahr und erwieſen, angenommen, verſteht ſich der Unterſatz von ſelbſt, und mit ihm der Schluß, daß Raum und Zeit keine allgemeine Begriffe, ſondern lediglich Anſchauungen ſeyen. Dieſe Anſchauungen ſind aber nicht empiriſch, weil ſie, wie erwieſen worden, nicht von der Erfahrung hergenommen werden können; ſie ſind aller Erfahrung vorhergehend im Gemüthe, alſo a priori; und da Kant alles das rein nennet, was a priori iſt, und dem nichts empiriſches anklebt, ſo ſind nach ihm Raum und Zeit reine Anſchauungen a priori.

§. 18.

Da alſo nach dem vorhergehenden Raum und Zeit die ſubjectiven Formen unſerer Sinnlichkeit, nach denen ſich alle Gegenſtände, die wahrgenommen werden wollen, richten müſſen, ſo folgt, 1) daß wir die Dinge niemals erkennen, wie ſie an ſich ſind, — οντως οντα — ſondern nur, wie ſie uns unter jenen Formen unſeres ſinnlichen Wahrnehmungsvermögens erſcheinen. Wir können alſo nicht ſagen, die Dinge, die wir als ausgedehnt, figurirt ꝛc. erkennen, ſind an ſich (ohne Rückſicht auf unſere

griff wäre breuiſſimum als minimum ſpatium ſchon enthalten. Allein Kant argumentirt gar oft anders, als ihm manche ſeiner Anhänger andichten!!

ſere Sinnlichkeit) ausgedehnt ꝛc.; denn ſonſt wäre die Ausdehnung ein Etwas, das den Dingen ſelbſt zukäme; ſondern nur, in wie fern ſie uns erſcheinen, und in wie fern ſie ſich hiebey nach der beſondern Einrichtung unſerer Sinnlichkeit richten müſſen. Das Ding an ſich alſo, das der Erſcheinung zum Grunde liegt, iſt uns auf immer, ſo lange wir dieſe Sinnlichkeit haben, unbekannt. Es iſt uns = X, aber nicht = 0. Es iſt etwas Würkliches; aber ein Etwas, daß wir nicht durch poſitive Prädicate beſtimmen können. Wollen wir es beſtimmen, ſo müſſen wir uns lauter negativer Prädicate bedienen: z. B. es iſt nicht ausgedehnt, nicht figurit, nicht in der Zeit ꝛc. 2) Da alle empiriſche Anſchauungen (Erſcheinungen) unter Raum und Zeit nothwendig ſtehen, — da ſich alle Gegenſtände, die wahrgenommen werden wollen, nach dieſen beyden Formen richten müſſen, ſo folgt, daß Raum und Zeit auch Prädicate von ihnen ſeyen, zwar nicht, in wie fern ſie Dinge an ſich ſind, ſondern lediglich nur, in wie fern ſie uns erſcheinen, der Raum zwar ein Prädicat aller Erſcheinungen des äußern Sinnes, die Zeit aber zunächſt ein Prädicat der Gegenſtände des innern, und mittelbar auch die Form, und ein Prädicat aller Erſcheinungen des äußern Sinnes. Denn jeder Gegenſtand von außen muß, wenn er wahrgenommen werden ſoll, unſer Gemüth afficiren, und folglich ein Gegenſtand des innern Sinnes werden, und als ſolcher unter der Zeit — als der Form des innern Sinnes — ſtehen. Sind aber Raum und Zeit Prädicate aller Erſcheinungen, ſo haben

ben ſie eben deswegen objective Realität*, und alle ihre Beſtimmungen, müſſen auf das genaueſte den Gegenſtänden ſelbſt zukommen, die in ihnen vorgeſtellt werden. Denn was dem nothwendigen Merkmale eines Dinges zukommt, kommt dem Dinge ſelbſt zu. Nun betrachtet den Raum, als ihr Object, die Geometrie, als Wiſſenſchaft des Ausgedehnten (Matheſis Extenſorum) die Arithmetik aber, als Wiſſenſchaft von den Zahlen, hat die **Zeit** zu ihrem Objecte. Denn zählen heißt Nichts anders, als durch die ſucceſſive Addition der Einheiten zu Einheiten, die Zeit ſelbſt erzeugen. Folglich müſſen alle Sätze und Prädicate, welche der Mathematiker von Raum und Zeit aufſtellt, auch auf das pünktlichſte von den Erſcheinungen gelten; dieſe ſind alſo, wie jene, **ſtätige**, und **unendlich theilbare** Größen (Quanta) folglich keine Aggregate aus Monaden, wofür man ſie in der Schule der alten Metaphyſik hielt, wo man die Dinge, wie ſie an ſich ſind, nicht aber, wie ſie uns bloß erſcheinen, erkennen, und nach ihren Verhältniſſen unter einander beſtimmen zu können wähnte. Die Anwendbarkeit der Mathematik (welche ſelbſt von den größten Mathematikern als eine bloß ideale Wiſſenſchaft wurde) auf die würkliche Welt wäre alſo nach der Kantiſchen Aeſthetik gerettet, und über alle Einwendungen erhaben. Zugleich wäre es verſtändlich, woher die an-

* Die objective Realität einer Vorſtellung beſteht darin, daß ſie auf würkliche Gegenſtände beziehbar, und nicht ein bloßes Product der Einbildung iſt.

anſchauende Gewißheit (Evidenz) komme, welche allen Sätzen und Demonſtrationen der Mathematik anklebt. Denn ſind Raum und Zeit Anſchauungen a priori, ſo ſind auch alle Prädicate, die ihnen zukommen, a priori beſtimmbar, woraus denn nothwendig Urtheile a priori entſpringen, in denen die nothwendige Syntheſis des Prädicats mit dem Subjecte durch die Anſchauung a priori ſelbſt eingeſehen, und durch die Conſtruction, die der Mathematiker zu Hülfe nimmt, anſchaulich gemacht wird.* Dieſe apodictiſche Gewißheit, und nach allen

ihren

(* Kant hat in dem Werke „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere, entbehrlich gemacht werden ſoll" das gegen Hr. Eberhard gerichtet iſt, den Begriff der Conſtruction folgender maßen erörtert: „in allgemeiner Bedeutung kann alle Darſtellung eines Begriffes durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer, ihm correſpondirenden Anſchauung Conſtruction heiſſen. Geſchieht ſie durch die bloße Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäß, ſo heißt ſie die reine (dergleichen der Mathematiker allen ſeinen Demonſtrationen zum Grunde legt, daher er an einem Cirkel, den er mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäßig er ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen kann, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte.) Wird ſie aber an irgend einer Materie ausgeübt, ſo würde ſie die empiriſche Conſtruction heiſſen können Die erſtere kann auch die ſchematiſche, die zweyt die techniſche genannt werden. Die letztere, und

ihren Sätzen ſtattfindende Anwendbarkeit der reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung fällt weg, ſo bald wir von unſerer ſubjectiven, menſchlichen Art, anzuſchauen abſtrahiren, indem alsdenn Raum und Zeit ſelbſt, mit allen ihren Prädicaten aufhören würden: Es ſey denn, daß noch andere Weſen eine Sinnlichkeit hätten, die an die nämlichen Formen gebunden wäre, wie die unſrige; was aber ſich ſchlechterdings, weder pro noch contra, ausmitteln läßt.

§. 19.

Dieſer Lehrbegriff, daß Zeit und Raum keine, den Dingen ſelbſt inhärirende Prädicate, ſondern bloße ſubjective Formen unſerer Sinnlichkeit ſeyen, wir folglich nicht die Dinge an ſich, ſondern bloß ihre Erſcheinungen erkennen, heißt der kritiſche Idealiſm, und iſt von dem proplematiſchen ſowohl, als dogmatiſchen Idealiſm himmelweit unterſchieden. Der Idealiſm im allgemeinen beſtehet in der Behauptung, daß es keine andere, als denkende Weſen gebe, die übrigen Dinge aber, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben,

würklich nur uneigentlich ſo genannte Conſtruction, weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, ſondern zur Kunſt gehört, und durch Inſtrumente verzeichnet wird, iſt nun entweder die geometriſche durch Cirkel und Lineal, oder die mechaniſche, wozu andere Werkzeuge nöthig ſind, wie z. B. die Zeichnung der übrigen Kegelſchnitte außer dem Cirkel.

ben, und die wir Körper nennen, ſeyen nur bloße Vorſtellungen (Ideen) in den denkenden Weſen, denen in der That kein, außerhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondire (proleg. S. 62.) Er iſt entweder ſkeptiſch, oder dogmatiſch. Jener behauptet, daß die Würklichkeit der Dinge außer uns unerweislich ſey, und ward vorzüglich durch des Cartes als ein Problem aufgeſtellt, worüber er eine Auflöſung verlangte. Dieſer aber läugnet gerade zu die reelle, von unſerer Wahrnehmung unabhängige Exiſtenz der Dinge außer uns, verwandelt alle Erkenntniß der Dinge durch die Sinne und Erfahrung in lauter Schein, und fand vorzüglich an dem frommen Biſchof Berkley einen Patronen. Beyden entgegengeſetzt iſt nun der kritiſche Idealiſm, den Kant je aufſtellt. Dieſer gibt das Daſeyn der Dinge, als von unſerem Wahrnehmungsvermögen unabhängig zu, läugnet aber, daß wir dieſe Dinge anders erkennen, als wie ſie uns nach den formalen Bedingungen unſerer Sinnlichkeit — Raum und Zeit — erſcheinen — daß wir mithin von ihnen mehr wiſſen, als die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Durch dieſen allein wird eine Erkenntniß der jenigen Prädicate möglich, welche den Dingen als Erſcheinungen, nothwendig zukommen, und da in der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Dingen ſelbſt das jenige beſteht, was man objective Wahrheit nennt, ſo iſt der kritiſche Idealiſm die Quelle von dieſer, und zugleich der Erklärungsgrund auf die Frage, wie in den ſynthetiſchen Urtheilen a priori,

welche

welche die Mathematik aufſtellt, und die von allen Objecten der Anſchauung gültig ſind, die Syntheſis a priori möglich ſey. Dieſe Frage iſt unbeantwortlich, wenn man Zeit und Raum als, den Dingen ſelbſt anklebende Prädicate, folglich als empiriſche Vorſtellungen betrachtet. Denn Erfahrungsvorſtellungen können niemals Nothwendigkeit in der Verknüpfung des Verſchiedenartigen lehren, und der Verſtand, der über Raum und Zeit nachdenket, dürfte, wenn er ſich einzig und allein an die Erfahrung, als die Quelle jener Vorſtellungen, zu halten hätte, ſchlechterdings keine andere Prädicate von ihnen aufſtellen, als welche die Erfahrung lehret, und ſelbſt dieſe niemals nach dem Geſetze der Nothwendigkeit, als wofür keine Erfahrung bürgen kann, von ihnen ausſagen. Er mußte ſich bloß mit der Pluralität der Fälle begnügen, in denen er das jenige als wahr befunden, was der Geometer vom Raume prädiciret, und ſo würde an die Stelle der apodictiſchen Gewißheit, deren ſich zeither die Geometrie gerühmt hat, bloß die comparative Allgemeingültigkeit (daß ſich's ſo in den zeither beobachteten Fällen würklich verhalten habe, wie es der Geometer ausſagt) eintreten, wodurch denn der Stolz der Mathematik, da ſie nothwendige Beſtimmung gebiethet, auf einmal vernichtet ſeyn würde. Hume hielt dafür, die Sätze der Mathematik ſeyen analytiſch, folglich daß ſie von einer Beſtimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerſpruches fortſchritten. In ſo fern konnte ihm über die empiriſche Abkunft der Vorſtellungen Raum und Zeit,

welche

welche er nach dem Grundſatze ſeines Empiriſm annahm, kein Zweifel von der Art einfallen, als er über den metaphyſiſchen Begriff der Cauſſalität rege machte. Allein daß die Sätze der Mathematik durchaus ſynthetich a priori ſeyen, iſt nach Kant oben erwieſen worden. Dieſe Syntheſis a priori wäre aber nicht möglich, wenn wir die Vorſtellungen Raum und Zeit bloß aus der Erfahrung herhätten: wenigſtens würde ſie der nämlichen Schwierigkeit unterworfen ſeyn, als der Begriff der Cauſſalität, den Hume beſtritt. Die ganze Mathematik wäre alſo dahin, wenn man behauptete, daß Zeit und Raum Prädicate ſeyen, die den Dingen ſelbſt, unabhängig von unſrer Sinnlichkeit, zukämen, und von denen wir nur durch die Erfahrung eine Vorſtellung haben könnten. Soll ſie in ihrer Würde ſtehen bleiben, ſo bleibt nichts übrig, als ihre Objecte — Raum und Zeit — von den Gegenſtänden der Sinne unabhängig, und zu bloßen Formen der Sinnlichkeit — zu Vorſtellungen a priori zu machen, und dadurch den kritiſchen Idealiſm als wahr zu unterſchreiben, in welchem Falle ſich die Syntheſis a priori, die den mathematiſchen Sätzen anklebt, ganz wohl verſtehen läßt, wie ſie möglich ſey.

§. 20.

Wahrnehmungen ſind das erſte, was zur Erfahrung, als einer objectiven ſynthetiſchen Erkenntniß a priori erforderlich iſt (§. 14). Dieſe ſind nicht anders von Gegenſtänden möglich, als unter den Formen

des

des Wahrnehmungsvermögens. Was nicht unter dieſen ſteht, kann niemals von uns wahrgenommen, niemals angeſchaut — niemals ein Gegenſtand der Erfahrungserkenntniß werden. Aber die Wahrnehmungen allein ſind an und vor ſich einzeln im Gemüthe vorhanden; ſie geben alſo noch kein Erkenntniß, indem dieſes allemal eine Verbindung der ſinnlichen Vorſtellungen in einem Bewußſeyn fodert. So lange ich bloß die Anſchauungen von einem Stamme, von den Blättern, Zweigen ꝛc. habe, ſo lange habe ich noch kein Erkenntniß von dem Dinge, das wir Baum nennen. Soll dieſes zuſtande kommen, ſo müſſen jene einzelne, und im Gemüthe zerſtreutliegende Wahrnehmungen der Sinnlichkeit zuſammengefaßt, und zu einer einzigen Vorſtellung, die alle unter ſich vereinigt, verbunden werden. Das Verbinden der Anſchauungen alſo zu einem Ganzen iſt das zweyte Ingredienz der Erfahrungserkenntniß. Dieſes Verbinden ſetzt ein thätiges Vermögen der Seele voraus, welches wir mit dem Namen "Verſtande" bezeichnen. So wie nun die Sinnlichkeit, wenn ſie uns Anſchauungen geben ſoll, an gewiſſe, in ihrer Natur ſchon gegründete Formen gebunden iſt, nach denen ſich alles richten muß, was angeſchaut, oder unmittelbar von uns wahrgenommen werden ſoll, eben ſo iſt der Verſtand an gewiſſe Formen, die ſchon vor aller Erfahrung in ſeiner Natur gegründet, mithin a priori ſind, gebunden, wenn er die mannichfaltigen ſinnlichen Vorſtellungen des Wahrnehmungsvermögens zu einer einzigen Vorſtellung (Begriff) verbinden will. Welches dieſe

For-

Formen des Verſtandes ſeyen, und wie durch ſie die jenige Nothwendigkeit erzeugt werde, welche den Erfahrungsurtheilen anklebt, kann nicht anders, als durch eine genaue, und vollſtändige Zergliederung (Analytik) des Verſtandesvermögens ſelbſt ausgemittelt werden. Der Theil der Kritik, welcher dieſe Zergliederung und Unterſuchung vornimmt, heißt Logik, und zwar tranſcendentale Logik, weil ſie es mit lauter tranſcendentalen Erkenntniſſen zu thun hat. cf. §. 15.

§. 21.

Die Logik nämlich iſt im allgemeinen Nichts anders, als die Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens, ſo wie die Aeſthetik Nichts iſt, als die Wiſſenſchaft von den Regeln des Anſchauens. Denken aber heißt mannichfaltige Vorſtellungen, es ſeyen nun Anſchauungen, oder Begriffe, ordnen, und zu einem Ganzen verbinden. Dieſes Verbinden muß nach gewiſſen Geſetzen geſchehen, welche ſchon in der Natur des Vebindungsvermögens (Verſtand) ſelbſt, unabhängig von allen Objecten der Erfahrung gegründet ſind. Die jenige Wiſſenſchaft nun, welche dieſe allgemeinen, und ſchlechthin nothwendigen Geſetze des Denkens unterſucht, und dabey allen Unterſchied der Gegenſtände, auf welche das Denken ſelbſt gerichtet ſeyn mag, außer Acht läßt, heißt allgemeine Logik (Logica vniuerſalis). Sie zerfällt 1) in die reine

* Vermiſchte Logik möchte ich das gennant wiſſen, was Kant (Kritik S. 77.) und ſeine Freunde zeither

und 2) in die **vermiſchte** Logik. Jene beſchäftigt ſich bloß mit den allgemeinen und nothwendigen Denkgeſetzen, die aus der Natur des Verſtandes, als eines ſolchen, hervorgehen, und die eigentliche Form ausmachen, nach welcher der Verſtand, als Verſtand, arbeiten muß. Man abſtrahiret alſo in ihr (Krit. S. 77.) von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Geſetzen des Gedächtniſſes, der Macht der Gewohnheit, der Neigungen ꝛc. Mithin auch von den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Urſachen, daraus uns gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, oder untergeſchoben werden mögen, weil ſie bloß den Verſtand unter gewiſſen Umſtänden ſeiner Anwendung treffen, und um dieſe zu erkennen, Erfahrung

angewandte Logik nannten. Denn ſoll die Diviſion regelmäßig und gültig ſeyn, ſo müſſen ſich die Glieder der Eintheilung contradictoriſch entgegengeſetzt ſeyn. Nun aber ſind ſich's nicht **rein** und **angewandt** entgegengeſetzt, ſondern nur **rein** und **vermiſcht**. So ſage ich **reines** Waſſer, reine Luft, reines Gold, reine Erde ꝛc. und zeige dadurch an, daß ſie ganz **lauter** ſind, ohne alle Beymiſchung irgend einer andern Materie. Der Gegenſatz hievon iſt, **vermiſchtes** Gold, **vermiſchte** Luft ꝛc. Eben ſo theilen die Mathematiker, älteren Schlages, ihre Wiſſenſchaft in die **reine** und **vermiſchte** Matheſis ab (Matheſis pura, Matheſis mixta) und verſtehen unter jener nur den Inbegriff alles deſſen, was eigentlich **mathematiſch** iſt, und ſondern es ſorgfältig von allem dem jenigen ab, was nicht nothwen-

rung; ſondern bleibt bey der bloßen, trockenen, kurzen und ſchulgerechten Zergliederung des Verſtandes ſtehen, um die Principien zu finden, die ihm vermög ſeiner Natur, bey aller Verbindung des gegebenen Mannichfaltigen, zum Form dienen müſſen, die folglich ganz a priori ſind. Dieſe allgemeine reine Logik, weil ihre Grundſätze für den Verſtand, als ſolchen, gelten, iſt ein Canon des Verſtandes und der Vernunft, aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauches, der Inhalt mag ſeyn, welcher er wolle. Dagegen nimmt die **vermiſchte** (angewandte) Logik Rückſicht auf den Einfluß, den gewiſſe Subjective d. h. nur für ein beſonderes Subject z. B. den Menſchen gültige, und nur durch die Erfahrung erkennbare Bedingungen, auf die Geſetze des Verſtandesgebrauches haben. In ſo fern ſie alſo noch andere

Stücke

dig iſt. **Vermiſcht** aber nennen ſie ſie, wenn ſie mit andern Lehren, die nicht mathematiſch ſind, vermengt iſt. Wie z. B die Aſtronomie, Geographie, Mechanik, Hydroſtatik Optik, Baukunſt ꝛc. Neure ſetzten ſtatt **vermiſcht** (mixta) den Ausdruck **angewandt** (adplicata) ohne zu bedenken, daß dieſer Ausdruck bey weitem nicht ſo paſſend ſey, als jener der Alten. Denn **rein** und **angewandt** ſind keine contradictoriſch entgegengeſetzte Glieder; vielmehr iſt es eben die reine Matheſis, welche angewendet iſt, oder angewendet wird. Denn wenn der Geometer das Feld mißt, und die Winkel berechnet, ſo mißt er Nichts anders, als den Raum, in welchem jenes exiſtiret — und der das Object der reinen Geometrie ausmachet ꝛc. — Nach dem Bey-

Stücke in Betrachtung zieht, die das Denken ſelbſt nicht unmittelbar betreffen, gleichwohl aber bey dem Menſchen auf das ſelbe Einfluß haben, heißt ſie **vermiſchte** Logik. Sie hat alſo empiriſche Principien, weil jene ſubjective Bedingungen, unter denen der Verſtand ſeine Thätigkeit ausübt, nur durch die Erfahrung (ἐμπειρια) erkennbar ſind, und iſt zwar nur für den (ſubjectiven) menſchlichen Verſtand gültig, der unter jenen Bedingungen ſtehet: gleichwohl iſt ſie noch immer in ſo fern **allgemein**, in wie fern ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Objecte geht, d. h. in wie fern der menſchliche Verſtand nach den Regeln der ſelben über alle mögliche Objecte, über die er denken will, denken muß, um nicht in Irrthum zu gerathen. In ihr gelten alle jene Denkgeſetze, welche die reine Logik aufſtellet, ſo wie in

der

ſpiele der Mathematiker theilt denn nun auch **Kant** die Logik ab in die reine, und angewandte — beſſer, und regelmäßiger, in die reine und vermiſchte. „Rein heißt die Logik, wenn ſie bloß die jenigen Geſetze des Denkens betrachtet, die unmittelbar aus der Natur des Verſtandes als eines Verbindungsvermögens abgeleitet werden können, und von allem andern abgeſondert ſind, was nicht aus der Natur des Verſtandes gefolgert werden kann — kurz, was nicht eigentlich logiſch iſt„. Vermiſcht aber, wenn ſie noch mit andern Regeln und Geſetzen vermengt iſt, die nicht in dem Verſtande, als ſolchem, ſondern nur in den ſubjectiven Bedingungen, unter denen er ſich äußern muß, ihren Grund haben. Z. B. der menſch-

der vermiſchten Matheſis alle Theoreme, und überhaupt alle Principien gelten, welche die reine Matheſis lehrt — Nur werden jene Regeln, ſammt dem Verſtande, in Concreto dargeſtellt, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjectes, die den Verſtandesgebrauch hindern, oder befördern können, und die insgeſammt nur durch die Erfahrung gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniſſen, und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums, dem Zuſtande des Zweifels, des Skrupels, der Ueberzeugung, den verſchiedenen Graden der Gewißheit, ſammt ihren Quellen, der Deutlichmachung, und Mittheilung der Erkenntniſſe ꝛc. — Der allgemeinen Logik, **rein** und **vermiſcht** betrachtet, ſtehet die beſondere Logik (Logica particularis) gegenüber, als welche ſich bloß mit den Regeln, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden richtig zu denken, befaſſet, und deswegen Organon dieſer oder jener beſondern Wiſ-

ſenſchaft

liche Verſtand, der an die Sinnlichkeit, Gedächtniß, Einbildungskraft, Neigungen, Erziehung ꝛc. gebunden iſt, wenigſtens den Einfluß dieſer beſondern Bedingungen auf ſeine Thätigkeit leiden muß, hat, wenn er richtig denken will, nicht nur allein die jenigen Geſetze zu beobachten, welche die reine Logik unmittelbar aus der Natur des Verſtandes ableitet, ſondern auch noch andere Regeln, die aus jenen ſubjectiven Bedingungen, unter denen er ſich thätig zeigen muß, abgeleitet werden, und in ſo fern entſpringt für ihn eine vermiſchte Logik, gerade ſo, wie eine vermiſchte Matheſis ſtatt findet.

ſenſchaft heiſſen kann. So gibt es z. B. eine Logica juridica, medica, theologica, überhaupt ſo viele Arten von ihr, als es beſondere Wiſſenſchaften gibt, die nach beſondern, ihrer eigenthümlichen Natur angemeſſenen Geſetzen behandelt werden müſſen. Sie heißt auch Methodologie, weil ſie die Methode lehrt, wie man bey dem Studium dieſer oder jener beſondern Wiſſenſchaft verfahren müſſe, um es zweckmäßig zu betreiben. Sie wird mehrentheils in den Schulen als propädevtik (Vorbereitung) der abzuhandelnden Wiſſenſchaft vorangeſchickt, ob ſie gleich allererſt am Ende der Wiſſenſchaft gegeben werden ſollte. Denn man muß den Gegenſtand ſchon in einem ziemlich hohen Grade kennen, wenn man die Regeln angeben, und verſtehen will, wie ſich eine Wiſſenſchaft von ihm zuſtande bringen laſſe. (Krit. S. 76.)

§. 22.

Die allgemeine Logik, da ſie bloß die jenigen Geſetze des Denkens unterſucht, welche die Form ausmachen, nach denen der Verſtand arbeiten muß, wenn er nicht irrig denken will, iſt eine bloß formale Wiſſenſchaft, und dient zu Nichtsweiters, als zur logiſchen Prüfung und Verknüpfung ſchon vorhandener Erkenntniſſe. Ihre Principien ſind das oberſte Criterium der Wahrheit, und eine Conditio, ſine qua non. * Alles, was ihnen widerſpricht, iſt falſch, und was mit ihnen übereinſtimmt, wahr: Dieſe Wahrheit aber iſt eine bloß logiſche, d. h. ſie beſtehet bloß in dem Conſens der Vorſtellungen unter

ter

* In allen Wiſſenſchaften, die ſich mit der Unterſuchung der Wahrheit abgeben.

ter einander, der allemal nach dem oberſten Princip der reinen Logik, — dem Princip des Widerſpruches — oder der Uebereinſtimmung „**einem jeden Gegenſtande kommt das Merkmal zu, das ihm nicht widerſpricht**" beurtheilt werden kann. Ob es auch eine objective Wahrheit ſey (d. h. ob die Vorſtellungen auch würklich mit dem Objecte übereinſtimmen) als an welcher uns eigentlich alles gelegen iſt, das kann ſie uns nicht lehren. Denn da müßte ſie auf das Object ſelbſt Rückſicht nehmen, und das Verhältniß beobachten, in welchem die Vorſtellungen mit dem ſelben ſtehen. — Kurz ſie müßte den Inhalt der Erkenntniß (die Beziehung der ſelben auf's Object) in Betrachtung ziehen, wovon ſie doch gänzlich abſtrahirt, und abſtrahiren muß, eben weil ſie allgemeine Logik iſt. Sie trägt alſo zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes nicht das geringſte bey. Setzen wir aber, daß, gleichwie der Sinnlichkeit gewiſſe, von aller Erfahrung unabhängige, und aller Erfahrung vorhergehende Formen beywohnen, die obgleich a priori, dennoch auf alle Objecte, die wahrgenommen, oder angeſchaut werden wollen, nothwendig bezogen werden müſſen; durch welche alſo alle Anſchauung erſt möglich gemacht wird — daß eben ſo dem Verſtande gewiſſe, von aller Erfahrung unabhängige, und ſchon von aller Erfahrung in ſeiner Natur gegründete Formen beywohnen, die alles Denken allererſt möglich machen, und die, ob ſie gleich, ſo wie Raum und Zeit, etwas bloß ſubjectives in uns ſind, dennoch a priori eine Beziehung auf Gegenſtände haben, und deren Beſtimmung es wäre,

in die Verknüpfung (Syntheſis) der Gegenſtände den Charakter der Nothwendigkeit zu bringen, ſo muß es auch eine Wiſſenſchaft geben, welche dieſe Formen des Verſtandes, die, im Gegenſatze der Anſchauungsformen, Denkformen genannt werden können, vollſtändig, und ſyſtematiſch (das iſt, nach einem Princip) aufzählet, und die Anwendung derſelben auf Gegenſtände zeiget. Dieſe Wiſſenſchaft des Verſtandesgebrauches würde auch noch Logik heiſſen, aber, weil ſie es mit transcendentalen Erkenntniſſen (§. 15), die unmittelbar auf den Inhalt, folglich auf die Erweiterung unſeres Erkenntnißvermögens gehen, zu thun hat, den Namen **transcendentale Logik** führen. Von dieſer hängt das Stehen, oder Fallen der Metaphyſik ab, weil ſie zunächſt ſich mit der Auflöſung der Frage beſchäftigt, ob es Verſtandesformen gebe, durch welche die Syntheſis a priori, die das Weſen der Metaphyſik ausmacht, möglich gemacht wird. Sie iſt deswegen der 2te, überaus wichtige Beſtandtheil der Elementarlehre, und zerfällt in zwey Theile, deren der erſte die Analytik, der 2te aber die Dialectik des reinen Verſtandes zum Inhalte hat.

§. 23.

Die Analytik des Verſtandes iſt von der Analyſis der Begriffe wohl zu unterſcheiden. Dieſe beſtehet in der Zergliederung gegebener Begriffe in ihre Merkmale, womit ſich die Logik beſchäftigt, um die Begriffe klar und

deutlich

deutlich zu machen. Die Analytik aber, von der in der transcendentalen Logik die Rede iſt, hat keinen geringeren Zweck, als den Verſtand ſelbſt zu analyſiren, um diejenigen Formen aufzuſinden, die in ſeiner Natur gegründet ſind, und allem Denken unmittelbar zum Grunde liegen. Durch dieſe Formen wird alles Denken allererſt möglich, ſo wie durch die Formen der Sinnlichkeit auch allererſt das Anſchauen möglich gemacht wurde. Sie ſind alſo in ſo fern nothwendige Prädicate alles Denkbaren, ſo wie Raum und Zeit nothwendige Prädicate alles Anſchaulichen. Gleichwie ferner Raum und Zeit, als Formen aller Anſchauungen, mit dieſen dadurch gleichartig ſind, daß ſie ſelbſt reine Anſchauungen a priori ſind: eben ſo werden auch die Denkformen mit dem Denken gleichartig, folglich Begriffe, — und zwar, als Formen des Denkbaren, Begriffe a priori ſeyn müſſen. Denn Denken heißt nichts anders, als mannichfaltige Vorſtellungen miteinander vergleichen, und ihr Verhältniß zur Einheit beſtimmen, wodurch Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüſſe erzeugt werden. Alles Denken iſt alſo ein Erkennen durch Begriffe, mithin muß das, wodurch es möglich werden ſoll, d. i. die Formen des Denkens müſſen ſelbſt Begriffe ſeyn, und zwar a priori, weil ſie allem Denken ſchon vorhergehen. Die Analytik des Verſtandes muß alſo erſtens dieſe Begriffe a priori vollſtändig aufzählen, und in wie fern ſie dieſes leiſtet, heißt ſie **Analytik der Begriffe**. Dieſe Begriffe, wenn ſie ein nothwendig ſynthetiſches Erkenntniß von Gegenſtänden begründen ſollen, müſſen auf

dieſe

dieſe, als Prädicate bezogen werden, woraus Grundſätze entſpringen, unter denen überhaupt alles Erkennbare ſtehen muß. In wie fern ſie nun die Art und Weiſe lehrt, wie ſie auf Gegenſtände bezogen werden können, und wie dadurch Principien der Erkennbarkeit entſpringen, heißt ſie **Analytik der Grundſätze.** Da nun dieſen reinen Begriffen und Grundſätzen des Verſtandes alles Erkenntniß gemäß ſeyn muß, in welchem Wahrheit herrſchen ſoll, ſo kann die Analytik mit Rechte die **Logik der Wahrheit** genannt werden. Dieſer gegenüber ſtehet die **Logik des Scheins und der Täuſchung**, unter dem Namen der **Dialectik.** Wenn nämlich die Vernunft von dieſen Begriffen und Grundſätzen der Analytik eine Anwendung auf Gegenſtände macht, auf welche ſie doch ſchlechterdings nicht angewandt werden können, und wenn ſie glaubt, am Leitbande derſelben von dieſen Gegenſtänden eine wahre Erkenntniß zu erlangen, ſo täuſcht ſie ſich nothwendig ſelbſt. Statt der wahren Einſicht wird ihr Nichts, als lauter Schein, lauter Täuſchung zu Theil, welchen Schein aufzudecken, woher er nämlich entſpringe, das Geſchäft der Dialectik iſt, die deswegen billig Logik des Scheins genannt werden kann.

§. 24.

Welches die Formen des Verſtandes — oder die Formen alles Denkbaren ſeyen, kann nur nach einem Princip ſicher ausgemittelt werden. Ohne ein ſolches Princip zum Grunde zu legen, welches die Nachforſchung

leite,

leite, iſt man niemals gewiß, ob man ſie vollſtändig gefunden, und ohne alle Vermiſchung mit andern Begriffen, die keine Denkformen ſind, dargeſtellt habe, oder nicht. Ariſtoteles beſchäftigte ſich auch ſchon mit der Aufſuchung ſolcher Denkformen, — oder Urbegriffe des Verſtandes — und nannte ſie Categorien *. Da es ihm aber bey ſeiner Unterſuchung an einem Grundſatze mangelte, ſo konnte er ſie nicht anders, als nur auf Geradewohl, und gut Glück aufſammeln, weswegen ſeine ganze Arbeit mehr einer Rhapſodie, als einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung glich. Kant behält den Namen der Kategorien bey, aber beſtimmt, und ordnet ſie anders, als es Ariſtoteles that, und ſucht vermittelſt ihrer einen Zweck zu realiſiren, (die Möglichkeit der Syntheſis a priori in Grundſätzen der Metaphyſik, und Naturwiſſenſchaft zu löſen) an den man in der Ariſtoteliſchen Epoche noch gar nicht einmal dachte. Das regulative Princip bey der ganzen Nachforſchung findet Kant in dem Verſtande ſelbſt, und zwar in derjenigen Function des ſelben, wodurch er ſich von der Sinn-

* Das Wort Kategorie, von dem griechiſchen Κατηγορειν (indico) heißt eigentlich eine Anſage, lateiniſch praedicamentum; und bedeutet in der Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie ein gewiſſes Regiſter aller Sachen, und abſtrakter Begriffe, deren ihrer 10 gezählt wurden: als Subſtanz, Accidens, Qualität, Quantität, relatio, actio, paſſio, tempus, locus, habitus. cf. Will's Vorleſungen über die Kantiſche Philoſophie Altdorf 1788.

Sinnlichkeit charakteriſtiſch unterſcheidet, und auf welche überhaupt aller Verſtandesgebrauch bezogen werden kann — nämlich in der Function des Urtheilens. Der Verſtand iſt das Vermögen, zu denken, oder, das Vermögen, mannichfaltige Vorſtellungen zur Einheit zu verknüpfen, das heißt, zu urtheilen, während dem die Sinnlichkeit bloß anſchauet. Iſt nun kein Verbinden des Mannichfaltigen zur Einheit (kein Urtheil) möglich, ohne dabey nach einer gewiſſen Form zu verfahren, ſo wie kein Anſchauen, ohne die Formen der Sinnlichkeit, möglich war, ſo folgt, daß es überhaupt ſo viele Verſtandesformen geben werde, als es mögliche Arten der Urtheile gibt. Nun iſt jedes Urtheil, wenn in ihm bloß auf das Formale, das heißt, auf das jenige geſehen wird, was der Verſtand nothwendig haben muß, damit er urtheilen könne, nach einem vierfachen Geſichtspunkt beſtimmt, wovon ein jeder wieder drey verſchiedene Modificationen unter ſich hat, und welche ſchon die Logik lehrt, wo von allem Inhalte des Urtheils (Beziehung desſelben auf's Object) abſtrahiret, und lediglich auf die Verſtandesform geſehen wird. Denn jedes Urtheil iſt ſeinem Weſen nach Nichts anders, als die jenige Verſtandeshandlung, durch welche die Uebereinkunſt, oder Nichtübereinkunſt mehrerer Vorſtellungen unter einander ausgeſagt wird. In jedem Urtheile muß alſo eine Mehrheit der Vorſtellungen vorhanden ſeyn, wodurch der Umfang des Urtheils (Quantitas) beſtimmt wird. * Dieſe Vorſtellungen

* Das Prädicat wird allemal als eine Einheit gedacht, unter die das Subject ſubſumiret wird. Das Sub-

ſtellungen müſſen von einander, entweder als unter ſich übereinkommend, oder nicht übereinkommend, ausgeſagt werden — Qualität der Urtheile — hiezu wird erfodert, daß ſie in ein Verhältniß gegen einander gebracht werden, weil ohne dieſes weder die Convenienz, weder die Disconvenienz ausgeſagt werden kann — Relation der Urtheile — Endlich muß dieſe Uebereinkunſt, oder nicht Uebereinſtimmung mehrerer Vorſtellungen mit Bewußtſeyn gedacht werden, um die Art und Weiſe zu wiſſen, wie ſie unter ſich übereinſtimmen. Dieſes Verhältniß des Urtheils zum Bewußtſeyn des urtheilenden Subjectes heißt Modalität der Urtheile. Dieſe 4 Momente müſſen alſo nothwendig in jedem Urtheile zuſammentreffen, und können ſchicklich die Urtheilsformen genannt werden. Jeder derſelben hat drey Subalternmomente, die ſich füglich in folgender Tafel ganz ſyſtematiſch vorſtellig machen laſſen. —

§. 25.

I.

I. Quantität der Urtheile. In Rückſicht ihrer ſind die Urtheile a) einzelne — Singularia b) beſondere — Pluratiua c) allgemeine Vniuerſalia. *

II.

ject aber iſt ſtets eine Vorſtellung, wovon, wenn man von ihrem Inhalte abſtrahiret, nur der formale Theil d. i., das zur Einheit des Bewußtſeyns verbundene Mannichfaltige übrig bleibt. Dieſes iſt nun entweder nur eine einzelne Vorſtellung von der Sphäre des Subjectes, oder ſind es mehrere oder alle. Daher die Quantität des Urtheils lediglich von dem Umfange des Subjectes abhängt.

* cf. Proleg. S. 84. Anmerk. Krit. der r. V. S. 96.

II. Qualität	III. Relative
α) bejahende	α) categoriſche — Verhältniß des Prädicats zum Subject.
β) verneinende	β) hypothetiſche — Verhältniß des Grundes zur Folge.
γ) beſchränkende.	γ) disjunctive — Verhältniß des Ganzen einer Erkenntniß zu ſeinen Theilen.

IV.

Modalität

α) problematiſche — logiſch mögliche
β) aſſertoriſche — logiſch wahre und würkliche
γ) apodictiſche — logiſch nothwendige.

Einer von dieſen drey beſtimmten Formen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, muß jedes denkbare Urtheil gemäß ſeyn, weil ſie aus dem Weſen des Urtheiles ſelbſt entwickelt ſind, und durch ſie das Vermögen zu urtheilen, erſchöpft iſt. Zur größeren Verſtändlichkeit dieſer Tafel leſe man Kritik der r. V. S. 96 — 101.

§. 26.

Auf dieſe Tafel der Urtheilsformen, welche Kant aus der Schule der Logiker entlehnte, ohne ſich auf einen Beweis derſelben, daß ſie vollſtändig ſey, und ſich gar

kein anderes Moment im Urtheilen mehr denken laſſe, einzulaſſen, gründen ſich die **Denkformen** — Kategorien — welche als Merkmale jedem Gegenſtande, der gedacht werden ſoll, zukommen müſſen, von denen alſo die Gegenſtände nur in ſo fern abhängig ſind, als ſie gedacht werden ſollen, gerade ſo, wie von den Anſchauungsformen die Objecte nur in ſo fern abhängen, als ſie angeſchaut werden ſollen. Ihre Tafel läuft mit der Tafel der Urtheilsformen ganz parallel, und iſt folgende:

1) der Quantität nach

α) Einheit — Vnitas — Maaß.
β) Vielheit — Multitudo — Größe
γ) Allheit — Totalitas — Ganze.

2) der Qualität nach

a) Realität
b) Negation
c) Limitation

3) der Relation nach

a) Subſtanz und Accidenz
b) Urſache und Würkung
c) Gemeinſchaft

4) der Modalität nach

a) Möglichkeit
b) Daſeyn
c) Nothwendigkeit.

§. 27.

Ohne uns hier in die Erklärung einzulaſſen, wie dieſe Denkformen aus den Urtheilsformen hervorgehen, weil es uns in eine zu große Weitläuftigkeit verwickeln würde, und das Ganze ſich, bey weiterem Nachdenken über

die Natur eines jeden Urtheiles von ſelbſt verſtehet:* ſo bemerken wir nur, daß ſich dieſe Denkformen, an und für ſich betrachtet, ſchlechterdings nicht reell definiren, und

* Z. B. bey dem judicium ſingulare, wo der Subjectbegriff eine einzelne Vorſtellung iſt, z. B. Tacitus war ein Geſchichtſchreiber, Petrus iſt ein großer Mann, — dieſe Blume riecht angenehm, liegt die Einheit zum Grunde; denn das Subject iſt nur eines, und verhält ſich alſo zum Prädicate, wie **Einheit**. In den beſondern Urtheilen „ z. B. einige Römiſche Kaiſer waren gute Regenten — Viele Menſchen denken ſich im Beſitze des Geldes glücklich, viele Unterthanen werden von ihrem Beamten gedrückt ꝛc. verhalten ſich die Subjecte zum Prädicate, wie **Vielheit**. In den allgemeinen Urtheilen endlich iſt der Subjectbegriff ein allgemeiner Begriff, z. B. Alle Menſchen ſind ſterblich — und verhält ſich zum Prädicate, wie Allheit. Da nun die Quantität des Urtheils in der Extenſion des Subjectbegriffes beſtehet, dieſer aber entweder alle Vorſtellungen einer Sphäre, oder nur einige, oder nur einen einzigen beſtimmten Theil derſelben ausdrücket, ſo erhellet, daß ſowohl die Urtheilsformen, als auch die ihnen entſprechenden Denkformen in Rückſicht der Quantität vollſtändig aufgezählt ſeyen. Eben ſo verhält ſich's in Rückſicht der Qualität, und der übrigen Momente des Urtheilens. Dem affirmativen Urtheile liegt der Begriff der Realität, und dem negativen der der Negation zum Grunde, wie ſich's von ſelbſt verſteht. Man leſe noch, wenn man will, das, was Kant S. 110—112 über die Tafel der Denkformen anmerket.

und verſtändlich machen laſſen. Denn Definiren ſoll, wie es der Ausdruck ſelbſt gibt, eigentlich nur ſo viel bedeuten, als, den ausführlichen (das iſt durch klare, und zulängliche Merkmale beſtimmten) Begriff eines Dinges innerhalb ſeiner Grenzen) d. h. präcis, daß nicht mehrere Merkmale angegeben werden, als zum ausführlichen Begriffe gehören) urſprünglich (daß dieſe Grenzbeſtimmung nicht irgendwoher abgeleitet, und alſo noch eines Beweiſes bedürftig ſey) darſtellen. (Krit. S. 755) Daraus folgt, daß ſich weder empiriſche, noch a priori gegebene Begriffe, dergleichen die Kategorien ſind, definiren laſſen. Jene nicht, weil, da bey ihnen die Merkmale bloß von der Erkenntniß des Gegenſtandes abhangen, welche zu verſchiedenen Zeiten und nach verſchiedenen Verſuchen verſchieden ausfallen kann, wir niemals ſicher ſeyn können, ob der Begriff (z. B. der des Goldes) ausführlich ſey. Dieſe aber auch nicht, weil, um ſicher beſtimmen zu können, ob ein Begriff ausführlich entwickelt worden ſey, oder nicht, man wiſſen muß, ob der Begriff dem Gegenſtande ſelbſt, den er vorſtellt, adäquat ſey, oder nicht. Nun ſtellen die Kategorien, als Begriffe a priori, an und für ſich keine Gegenſtände vor, mit denen ſie adäquat ſeyn könnten. Denn ſie ſind nur bloße Formen des Verſtandes, nach denen er ein gegebenes Mannichfaltige verknüpfet, und müſſen als ſolche auf das gegebene Mannichfaltige allererſt bezogen werden, wenn ſie Sinn und Bedeutung erhalten ſollen. Folglich können ſie an und für ſich betrachtet nicht definiret und verſtändlich gemacht werden. (Kritik

S.

S. 756.) Ich kann bloß ſagen, es ſind Formen, und Functionen des Urtheils, und höchſtens Nominaldefinitionen von ihnen aufſtellen. Sollen ſie eine reelle Bedeutung bekommen, ſo müſſen wir ſie auf Gegenſtände beziehen, die uns gegeben werden, die folglich unter den Formen der Sinnlichkeit ſtehen, und ſie dadurch zu verſinnlichen und verſtändlich zu machen ſuchen. Wie aber dieſe Beziehung und Anwendung auf ſinnliche Gegenſtände möglich ſey, und wie dadurch den Categorien objective Realität gegeben werden könne, iſt eine Frage, die um ſo mehr einer Unterſuchung (Deduction) bedürftig iſt, je unthunlicher und ungeräumter jene Beziehung zu ſeyn ſcheint. Denn die Categorien ſind reine Verſtandesbegriffe, und haben ihre Quelle unmittelbar in dem Verſtande ſelbſt. Die Objecte der Sinnlichkeit aber ſind nichts als lauter Erſcheinungen, die der Sinnlichkeit unmittelbar angehören. Gleichwie nun der Verſtand und die Sinnlichkeit zwey ganz ungleichartige Vermögen der Seele ſind (jenes ein thätiges, dieſes aber ein bloß leidendes) ſo ſind auch die reinen Verſtandesbegriffe mit den Erſcheinungen der Sinnlichkeit ganz ungleichartig — keines enthält das, was in dem andern gedacht wird. Nun wird doch allemal, ſo oft ein Begriff auf einen Gegenſtand angewandt, dieſer alſo unter jenen ſubſumirt, und durch ihn gedacht werden ſoll, **Gleichartigkeit** zwiſchen Beyden erfodert. So kann z. B. das Object Teller nur deswegen unter den Begriff des Cirkels ſubſumirt, oder durch ihn gedacht werden, weil zwiſchen Beyden Homogeneität angetroffen wird. Der Begriff Cir-

kel

kel enthält genau das jenige in ſich, was im Objecte Teller vorgeſtellt wird (die Rundung). Da alſo die Categorien, und Phänomene ganz ungleichartig ſind, ſo iſt die Anwendung der ſelben auf dieſe ſchlechterdings nicht möglich, es ſey denn ein dritteres vorräthig, was einerſeits mit den Gegenſtänden der Sinnlichkeit, andererſeits mit den Verſtandesbegriffen gleichartig iſt, und dadurch die Subſumtion der Phänomene unter die Categorien möglich macht. Was iſt nun dieſes drittere? Kant nennt es das Schema der reinen Verſtandsbegriffe, und findet das ſelbe in der Vorſtellung der Zeit, als welche alles in ſich vereinigt, wodurch die Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf Gegenſtände der Sinnlichkeit möglich wird. Denn die Vorſtellung der Zeit iſt erſtens eine, nicht empiriſche, ſondern eine Vorſtellung a priori, in ſo fern alſo gleichartig mit den Categorien. Sie iſt aber auch die ſubjective Form der Anſchauungen unſerer Sinnlichkeit, und als ſolche ein nothwendiges Prädicat aller Erſcheinungen, mithin iſt ſie auch mit dieſen homogen. Folglich iſt ſie die jenige Vorſtellung, durch deren Vermittelung die Categorien auf Phaenomena beziehbar ſind, und durch die folglich ganz allein die Categorien eine reelle Bedeutung erhalten. Nimmt man dieſe Bedingung (die Zeit) hinweg, ſo fällt alle Bedeutung der Categorien (d. i. ihre Beziehung aufs Object) weg, und man kann ſich durch kein Beyſpiel faßlich machen, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint ſey. Den Begriff der Größe (Quantität) kann Niemand z. B. anders erklären, als

etwa

etwa ſo: daß ſie die Beſtimmung eines Dinges ſey, dadurch gedacht werden kann, wie vielmal Eins in ihm geſetzt ſey. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederhohlung der Einheit, mithin auf die Zeit, als wodurch alles Nacheinanderfolgen allererſt möglich wird. — Laſſe ich die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt mir zum Begriffe der Subſtanz nichts übrig, als die bloß logiſche Vorſtellung vom Subjecte, welche ich dadurch zu realiſiren vermeine, daß ich mir etwas vorſtelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſeyn werde, ſo iſt auch gar Nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeſte Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieſes Begriffs beſtimmt wird, und man alſo gar nicht weiß, ob dieſer irgend etwas bedeute. Das Nämliche gilt von dem Begriffe der Urſache, Gemeinſchaft, Realität, Negation — Möglichkeit, Würklichkeit, Nothwendigkeit, kurz alle Categorien ſind leere, nichts bedeutende Begriffe, wenn ſie nicht auf die Zeit bezogen, und dadurch verſinnlicht werden (Krit. S. 300—302). Dieſe Verſinnlichungen der reinen Verſtandesbegriffe heiſſen ihre Schemate; und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen heißt der Schematiſm des Verſtandes. Dem zufolge gibt es ſo viele Schemate, als es Categorien gibt, und ihre Tabelle kann nach der Tabelle der letz-

tern

tern ſyſtematiſch, und vollſtändig verzeichnet werden. Aber auch verſinnlicht bleiben ſie noch leer, wenn ſie nicht auf Gegenſtände bezogen werden, und durch dieſelbe Inhalt bekommen. Was z. B. Urſache ſey, kann ich zwar beſtimmen, wenn ich dieſen Begriff auf die Zeit beziehe, und ſage: **Alles das, was vor etwas anderem in der Zeit vorhergehet, und worauf dieſes nothwendig folget.** Wende ich aber dieſen, durch die Zeitvorſtellung verſinnlichten, Urbegriff des Verſtandes nicht auf Gegenſtände an, — zeige ich nicht, daß er ſich würklich auf Objecte, und auf welche beziehe, ſo bleibet er immer noch leer, ohne Inhalt, und in ſo fern ganz unnütz. Das nämliche gilt von allen übrigen Categorien. Da uns nun keine andere Gegenſtände gegeben werden können, als lediglich durch die Sinnlichkeit; dieſe aber uns niemahls mehr, als bloße Erſcheinungen zuführet; ſo können die Categorien auch niemahls auf etwas anderes, als auf Erſcheinungen, vermittelſt der Zeit, als Schema, bezogen, und angewendet werden. In ſo fern haben ſie objective Realität, und hören auf, leere Begriffe, bloße Formen, und Functionen des Urtheils zu ſeyn.

§. 28.

Können, und müſſen alſo die Categorien, wenn ſie objective Realität haben ſollen, nur auf Objecte der Sinnlichkeit bezogen werden, ſo ſind ſie eben dadurch noth-

nothwendige Prädicate von dieſen, in wie fern ſie vom Verſtande, in ihrer Verknüpfung unter einander gedacht, und erkannt werden ſollen. Mithin kommt den Phänomenen alles das jenige zu, was in den Categorien, auf die Zeit bezogen, und dadurch ſchematiſiret, enthalten iſt; gerade ſo, wie ihnen alle Merkmahle des Raumes, und der Zeit, unter denen ſie angeſchaut werden, beygelegt werden müſſen. Auf dieſe Weiſe entſpringen gewiſſe allgemeine Grundſätze des Verſtandes, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen, und die, ganz a priori erweiſbar, eines Theils die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori verſtändlich machen, andern Theils aber auch die Grenze unſeres geſammten Erkenntnißvermögens genau und ſicher beſtimmen. Kant unterſucht, und beſtimmt dieſe Principien in dem zweyten Theile der Analytik, welcher eben deswegen Analytik der Grundſätze heißt, und der Leitfaden, deſſen er ſich bey dieſer ganzen Nachforſchung bedienet, und nothwendig bedienen mußte, iſt die, aus der Verſtandesfunction des Urtheilens abgeleitete, und oben angeführte Tabelle der Denkformen. Denn da dieſe Grundſätze nur dadurch erzeugt werden, daß die reinen Verſtandesbegriffe, vermittelſt ihrer Schemate, auf Erſcheinungen angewendet werden, ſo muß ſich das Syſtem derſelben nothwendig nach dem Syſteme der letzteren richten, und mit ihm ganz parallel laufen. Dem zu Folge gibt es 1) ein Princip der Quantität, 2) der Qualität, 3) der Relation 4) der Modalität. Ein jedes dieſer Principien enthält eine Syntheſis a priori, deren Möglichkeit ſich ſo fort einſehen läßt, wenn wir

auch

auch nur etliche derſelben, mit ſammt ihren Beweiſen, in Erwägung ziehen.

§. 29.

Werden die Erſcheinungen, als Anſchauungen im Raume, und in der Zeit unter die Categorie der Quantität ſubſumiret; oder, was einerley iſt, wird die Quantität auf die Zeit, und vermittelſt ihrer auf Erſcheinungen bezogen, ſo entſpringt der Grundſatz der Quantität „alle Erſcheinungen ſind extenſive Größen (Quanta extenſa) *, das heißt, ſolche Größen, bey denen die Vorſtellung des Ganzen, nur durch die Vorſtellung der einzelnen Theile möglich iſt, wo alſo die Vorſtellung der Theile nothwendig vor der Vorſtellung des Ganzen vorhergehet. Der Beweis iſt folgender: Alle Erſcheinungen, als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Wahrnehmung ſtehen unter den reinen Formen der Sinnlichkeit — Zeit, und Raum — welche, als Anſchauungen a priori, allen Erſcheinungen nach dem Reſultate der Aeſthetik, zum Grunde liegen. Sie enthalten alſo ein Mannichfaltiges, (ein Gleichartiges, ſo wie der Raum, und die Zeit ſelbſt gleichartige Größen — Quanta homogenea — ſind)

*) Quantum (Größe in concreto) iſt alles das, was eine Quantität (Größe in abſtracto) das heißt, eine ſolche Eigenſchaft hat, wodurch gedacht wird, wie vielmahl Eins in ihm geſetzt ſey — oder, wie die Mathematiker ſagen „Alles das, was einer Vermehrung, oder Verminderung fähig iſt.

— ſind) das zuſammengefaßt, und zur Einheit verbunden werden muß, wenn es, als Erſcheinung (als ein Ganzes) in's Bewußtſeyn kommen ſoll. Durch dieſe Zuſammenſetzung (Syntheſis) des Gleichartigen aber wird die Vorſtellung eines beſtimmten Raumes, und einer beſtimmten Zeit erzeuget. Was alſo von dem beſtimmten Raume, und von der beſtimmten Zeit gilt, gilt auch von den Erſcheinungen ſelbſt. Nun iſt jeder beſtimmte Raum, und jede beſtimmte Zeit eine extenſive Größe: Denn ich kann mir keine Linie (das nämliche gilt von den Flächen, und Körpern) ſo klein ſie auch ſey, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, das iſt: von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt die Linie zu verzeichnen. Eben ſo iſt es mit jeder, auch noch ſo kleinen, Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblicke zum Andern, wodurch alle Zeittheile, und derer Hinzuthun zu einander, endlich eine beſtimmte Zeitgröße erzeugt wird. Bey beſtimmten Räumen, und Zeiten alſo wird die Vorſtellung des Ganzen allererſt durch die Vorſtellung der einzelnen Theile möglich — Sie ſind demnach extenſive Größen. Folglich, da die bloße Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit iſt, ſo iſt auch jede Erſcheinung, als Anſchauung, eine extenſive Größe, indem ſie nur durch ſucceſſive Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen, das in ihr iſt, in dem Bewußtſeyn, als Erſcheinung, erkannt werden kann.

§. 30.

§. 30.

Auf dieſem Grundſatze der Quantität beruhet die Anwendbarkeit der Mathematik auf Objecte der Erfahrung. Denn dieſe ſind für uns nichts, als bloße Erſcheinungen; folglich extenſive Größen. Mithin kommen ihnen alle Prädicate, welche die Mathematik von den extenſiven Größen, (Zeit und Raum) aufſtellet, in ihrer ganzen Präciſion zu, und die Ausflüchte als wenn Objecte der Sinne nicht den Regeln der Conſtruction im Raume, z. B. der unendlichen Theilbarkeit der Linien, Flächen, und mathematiſchen Körper gemäß ſeyn könnten, (weil, wie man denkt, der Raum des Geometers ein bloßes Geſchöpf der Einbildung iſt) fallen von ſelbſt weg. cf. Kritik der r. V. S. 206.

§. 31.

Der Grundſatz der Qualität lautet: **In allen Erſcheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenſtande entſpricht, eine intenſive Größe, (Quantitatem intenſiuam) oder einen Grad des Einfluſſes auf unſern Sinn. Beweis:**

Erſcheinungen, als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Wahrnehmungen, enthalten, nebſt den Formen Raum und Zeit, (in Rückſicht welcher ſie Quanta extenſiua

ſind) noch die Materie zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas, im Raume, und in der Zeit exiſtirendes vorgeſtellt wird) in ſich, welche Materie das wahrnehmende Subject afficiret, und der eigentliche Gegenſtand der Empfindung iſt. Dieſe Empfindung erfüllet, ſo wie eine jede einzelne Empfindung, nur einen Augenblick. Denn ſetzet: ſie ſey ſucceſſiv, und erfülle zwey Zeittheile, ſo würde ſie entweder niemahls ganz, oder zweymahl in uns vorräthig, und folglich nicht einzeln, ſondern gedoppelt ſeyn. Die Empfindung alſo, und folglich auch das Reale in der Erſcheinung, von dem ſie in uns gewürkt wird, kann nicht nach und nach, ſondern muß auf ein Mahl wahrgenommen werden: das heißt: ſie hat keine extenſive Größe. Gleichwohl iſt jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie allmählich abnehmen, und ganz verſchwinden kann. Eben ſo iſt zwiſchen dem, was der Empfindung correſpondiret, (dem Realen in der Erſcheinung) und zwiſchen dem, was dem Mangel der ſelben entſpricht, (Negation = o) ein ſtätiger Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, derer Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen, und der gänzlichen Negation der ſelben. So können z. B. zwiſchen jedem gegebenen Grade Lichts und der Finſterniß, zwiſchen einem jeden Grade Wärme, und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere, und der abſoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raums, und dem völlig leeren Raume, ꝛc. immer noch kleinere Grade gedacht werden, ſo wie ſelbſt zwiſchen einem Bewußt-

ſeyn

ſeyn, und dem völligen Unbewußtſeyn immer noch kleinere Stuffen des Bewußtſeyns ſtatt finden (proleg. S. 91.) Die Empfindung alſo, folglich auch das Reale in der Erſcheinung hat zwar jederzeit eine Größe, aber nicht eine ſolche, deren Vorſtellung durch den Fortgang von den Theilen zum Ganzen entſtehet: das heißt: keine extenſive, ſondern eine ſolche, bey welcher die Vielheit nur durch die Entfernung, oder Annäherung zur Negation vorgeſtellt werden kann: d. i., eine intenſive Größe — einen Grad des Einfluſſes auf unſern Sinn.

§. 32.

Die jenige Eigenſchaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der möglich-Kleinſte (kein Theil einfach) iſt, vielmehr die Theile ſo zuſammenhängend ſind, daß das Ende des erſten ſogleich wieder der Anfang des zweyten, und das Ende des zweyten der Anfang des dritten, und überhaupt das Ende des zunächſt vorhergehenden ſogleich der Anfang des nächſtfolgenden iſt, heißt in dem Sinne der Mathematik **Stätigkeit** (Continuität) der ſelben. In dieſem Verſtande ſind Raum und Zeit Quanta continua, weil kein Theil der ſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen einzuſchließen; mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wieder ein Raum, oder eine Zeit iſt. Folglich ſind auch alle Phaenomena continuirliche Quanta, ſowohl ihrem formalen, als materialen Theile, d. h. ſowohl ihrer Anſchau-

ung nach (als extenſive) als auch ihrer bloßen Wahrnehmung (Empfindung, und Realität) nach, (als intenſive Größen), weil ihnen allemahl die Vorſtellung von Raum, und Zeit zum Grunde liegt, ihnen alſo alle Prädicate der letztern zukommen. Dieſer Stätigkeit zu Folge gibt es in den Erſcheinungen ſelbſt keinen Abſprung — *Non datur ſaltus*: das heißt: Man kann nicht vom erſten Theile ſo gleich zum letzten fortſchreiten, und die Zwiſchentheile (intermedia) übergehen, um die Geneſis der Erſcheinungen verſtändlich zu machen; ſondern muß ſie ganz continuirlich entſpringen laſſen. — Ferner ſind alle Erſcheinungen, weil ſie Quanta continua ſind, ins Unendliche (in indefinitum) theilbar; folglich nicht aus Monaden zuſammengeſetzt, woraus man ſonſt die Körper entſtehen ließ, da man ſie nicht für Phaenomena, ſondern für Dinge an ſich nahm. Auch gibt es keine Lücke in der Phänomenenwelt „*Non datur hiatus*„ d. h. Es iſt keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erſcheinung bewieſe. Denn da wäre kein Grad des Einfluſſes auf unſere Sinne da, mithin gar keine Wahrnehmung möglich.

§. 33.

Dieſe beyden Grundſätze der Quantität und Qualität betreffen bloß die extenſive, und intenſive Größe der Erſcheinungen, und heiſſen in ſo fern mathematiſch, als ſie die Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung anzuwen-

wenden berechtigen. Sie ſind ſynthetiſch a priori, weil ſie mit dem Begriffe der Erſcheinungen das Prädicat der Quantität, das ein reiner Verſtandesbegriff iſt, und als ſolcher in dem Begriffe der Phänomenen, als Gegenſtänden der Sinnlichkeit, nicht enthalten gedacht wird, verknüpfen, und zwar mit Nothwendigkeit, folglich a priori. Dieſe Syntheſis aber ward lediglich dadurch zu Stande gebracht, daß wir dieſen reinen Verſtandsbegriff in dem Grundſatze der Quantität auf Raum und Zeit zugleich bezogen, und ihn nachher den Erſcheinungen, wovon Raum und Zeit Prädicate ſind, beylegten: In dem Princip der Qualität aber nur auf die Empfindung, welche von dem Realen in der Erſcheinung gewürket wird, und das jenige ausmacht, was man **Zeitinhalt** nennt. Folglich ging in beyden Principien die Syntheſis a priori nach dem Geſetze vor ſich, **daß das jenige, was den nothwendigen Bedingungen der Erſcheinungen zukommt, den Erſcheinungen ſelbſt nothwendig zukommen müſſe.** Nach eben dieſem Grundſatze wird die Syntheſis a priori verſtändlich, welche in den Principien der Categorie der Relation angetroffen wird. Dieſe unterſcheiden ſich von den beyden angeführten darin, daß ſie auf die Beſtimmung der Phänomene, ihrem Daſeyn nach, gehen, und die nothwendige Verknüpfung, in welcher das Daſeyn des einen mit dem Daſeyn des Andern ſtehet, ausſagen, da die Principien der Quantität, und Qualität lediglich nur auf die Erſcheinungen, ihrer bloßen Möglichkeit nach, Beziehung haben. (cf. Krit. r. V. S. 221) Der

allge-

allgemeine Grundſatz der Relationsprincipien iſt „daß alle Erſcheinungen" ihrem Daſeyn nach, unter Regeln ſtehen, die ihr Verhältniß unter einander in einer Zeit beſtimmen, oder: daß Alles, was in der Zeit wahrgenommen wird, (alle empiriſche Zeitbeſtimmung) unter den Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſe. So viel Zeitverhältniſſe, das iſt, ſo viele Arten, in der Zeit zu exiſtiren, es alſo gibt, ſo viele Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung, worunter alle empiriſche Zeitbeſtimmungen ſtehen müſſen, muß es auch geben. Nun gibt es überhaupt nur drey Zeitverhältniſſe, oder nur drey Mod der Zeit, nämlich 1) das Zeitverhältniß der Beharrlichkeit — in ſo fern etwas zu aller Zeit: 2) der Folge, in ſo fern etwas zu verſchiedenen Zeiten, 3) des Zugleichſeyns, in ſo fern es zu einerley Zeit exiſtiret. Dem zu Folge gibt es auch drey Principien, nach denen das Daſeyn der Erſcheinungen, und ihr Verhältniß unter einander in der Zeit beſtimmt wird. Durch ſie werden die Categorien der Relation, nämlich 1) Subſtanz 2. Cauſſalität 3) Concurrenz auf empiriſche Anſchauungen bezogen, und durch dieſes Beziehen wird in die Verknüpfung der Wahrnehmungen, in Anſehung des Daſeyns der Gegenſtände, der Charakter der Nothwendigkeit gebracht, und ſomit die Erfahrung (als eine objective Syntheſis der Wahrnehmungen) möglich. Die ausführliche Deduction dieſer ſowohl, als der Principien der Modalität, übergehen wir *, da das bisher geſagte

* Man leſe, wenn man die Beweiſe dieſer Principien kennen lernen will, die Kritik r. V. ſelbſt, wo ſie

geſagte zu unſerem Zwecke hinlänglich iſt — nämlich zu zeigen, wie nach Kant die Syntheſis a priori, die in den mathematiſchen, und metaphyſiſchen Sätzen angetroffen wird, möglich werde —

§. 34.

Denn aus dem Ganzen erhellet, daß das jenige, was Kant ſeinem ganzen Syſteme, als eine allgemein zugeſtandene Thatſache, zum Grunde gelegt hat, und deſſen Möglichkeit zu zeigen, der Hauptzweck ſeiner ganzen Kritik iſt, nämlich die Erfahrung, als eine a prioriſche Syntheſis der Wahrnehmungen nur dadurch zu Stande komme, daß wir 1) durch die Sinnlichkeit Wahrnehmungen, oder Anſchauungen von Gegenſtänden der Sinne unter den Formen Raum und Zeit bekommen: 2) daß der Verſtand dieſe einzelne Wahrnehmungen unter ſich verknüpfet, und endlich 3) daß die Nothwendigkeit dieſer Verknüpfung von den Denkformen, oder den a prioriſchen Verſtandesbegriffen, vermittelſt der Zeit, als Schema, auf die Objecte der Sinnenwelt bezogen, herkomme, und gegründet werde. Dem zu Folge, da der Verſtand ohne ſeine urſprüngliche Denkformen nicht urtheilen, nicht denken kann; die Denkformen aber, wenn

weitläuftig geführet ſind, oder den kurzen Abriß derſelben in Schulze's Erläuterungen, und der ſyſtematiſchen Darſtellung des Kantiſchen Syſtems von Hrn. Daniel Goeß Nürnberg 1794.

wenn ſie Sinn und Bedeutung haben ſollen, auf Gegenſtände der Sinnlichkeit angewendet werden müſſen, derer Inbegriff die Erſcheinungswelt (mundum ſenſibilem) ausmacht, bezieht ſich der ganze Verſtandesgebrauch unmittelbar auf Anſchauungen, und vermittelſt dieſer auf Objecte der Sinnlichkeit, oder auf die Erfahrung. Da nun zur Erkenntniß erfodert wird, daß wir a) von Gegenſtänden Anſchauungen haben, und b) dieſe Anſchauungen unter Begriffe bringen, oder ſie denken, (denn Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind, und Begriffe ohne Anſchauungen leer. Krit. r. V. S. 75) uns aber keine andere Gegenſtände anſchaulich ſind, als ſolche, die unter den Formen des Anſchauungsvermögens — Raum und Zeit — ſtehen, ſo können wir auch nichts erkennen, als was in Raum und Zeit exiſtiret, und ein Gegenſtand unſerer Erfahrung iſt, es ſey nun der würklichen, oder auch nur der möglichen Erfahrung. Folglich iſt die Grenze der Erfahrung auch die Grenze unſeres geſammten Erkenntnißvermögens. Alle Dinge alſo, die von den Formen unſerer Sinnlichkeit unabhängig ſind, oder die nicht in Raum und Zeit angeſchaut, und nach den Categorien, in wie fern ſie ſchematiſiret ſind, gedacht werden können — das iſt: alle Dinge an ſich, οντως οντα oder Noumena* — ſind über
die

* Noumena von dem griechiſchen νοεομενον, oder νοοῦμενον — intelligibile — iſt ein bloßes Verſtandesweſen, das niemahls ſinnlich angeſchaut werden kann. Der Gegenſatz iſt Φαινομενον — Erſcheinung.

die Sphäre der Erkennbarkeit erhaben, — Sie ſind für uns auf immer ein unbekanntes Etwas = X, von dem wir nichts, weder pro noch contra, wiſſen können. Mithin fällt die ganze Metaphyſik, die uns, nach der Leibnitz-Wolfiſchen Form, mit überſinnlichen (metaphyſiſchen-transcendenten) Gegenſtänden, als da ſind, Gott, Freyheit, Unſterblichkeit, Anfang der Welt, Beſchaffenheit unſerer Seele ꝛc. bekannt machen ſollte, als eine unmögliche Wiſſenſchaft über den Haufen, und an ihre Stelle tritt nur die wiſſenſchaftliche Unterſuchung derjenigen Prädicate, und Geſetze ein, welche wir den Gegenſtänden, als Erſcheinungen, und als Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung, nach der beſondern Einrichtung unſeres Erkenntnißvermögens nothwendig a priori beylegen müſſen.

§. 35.

Dieſe Grenzbeſtimmung unſeres geſammten Erkenntnißvermögens auf das bloße Feld der Erfahrung, und die, von ihr abhängende Zerſtörung aller Metaphyſik, als einer überſinnlichen (transcendenten) Wiſſenſchaft iſt dem Vermögen in uns, das wir **Vernunft** nennen, ganz und gar nicht willkommen. Denn die überſinnlichen Gegenſtände ſind es eben, an denen ihr das Meiſte gelegen iſt, in deren Natur ſie durch metaphyſiſche Nachforſchungen von jeher reelle Einſicht hoffte, und auch immer hoffen wird. Die Urſache dieſes ſtarken Intereſſe, das unſre Vernunft, auch bloß ſpeculativ betrachtet, an

jenen hyperphyſiſchen (§. 35.) Objecten nimmt, iſt ein, aus ihrer eigenen Natur hervorgehendes, und in ſo fern nicht abzuweiſendes Bedürfniß, nämlich das Bedürfniß, das **Unbedingte** zu ſuchen. Sie — die Vernunft — iſt das höchſte Vermögen in uns, den Stoff der Anſchauungen zu bearbeiten, und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Nach ihrem, bloß logiſchen, Gebrauche betrachtet, iſt ſie das Vermögen zu ſchließen; d. i. die Wahrheit eines Urtheils aus einem andern, das ſie zum Grunde legt, entweder mittel — oder unmittelbar abzuleiten. Liegt das gegebene Urtheil, deſſen Wahrheit deducirt werden ſoll, ſchon ſo in dem jenigen, das ſie zum Grunde legt, daß es daraus unmittelbar: das heißt: ohne die Dazwiſchenkunft eines drittern Urtheiles, abgeleitet werden kann, als wie z. B., wenn ich ſchließe „Alle Menſchen ſind ſterblich, alſo ſind auch Einige ſterblich" ſo heißt der Schluß ein **unmittelbarer Schluß**; consequentia immediata; den man eigentlich Verſtandesſchluß nennen ſollte. Iſt aber noch ein drittes Urtheil nöthig, um zwiſchen dem, zum Grunde gelegten und dem gegebenen, die Folge (Conſequenz) zu bewirken, ſo entſtehet ein **mittelbarer**, oder ein eigentlicher **Vernunftſchluß**.

§. 36.

Die Natur dieſes Vernunftſchluſſes beſtehet darin, daß wir uns zuerſt durch den Verſtand eine Regel (Oberſatz — major) denken. Z. B. Alles Zuſammengeſetzte

geſetzte iſt veränderlich. Unter die Bedingung der Regel (zuſammengeſetzt) ſubſumirt die **Urtheilskraft** ein Erkenntniß (Unterſatz — minor) Z. B. **Die Körper ſind zuſammengeſetzt.** Endlich beſtimmt die Vernunft das Erkenntniß (vom Körper) durch das Prädicat der Regel a priori (concluſio — Schlußſatz). Z. B. Alſo ſind die Körper veränderlich. Der Vernunftſchluß wird alſo in dem gegebenen Beyſpiele, und ſo überhaupt, nur dadurch möglich, daß wir die Bedingungen eines Urtheils unter eine allgemeine Verſtandesregel, die im Oberſatze gedacht wird, ſubſumiren, und dann durch das Prädicat dieſer Regel im Schlußſatze das Erkenntniß beſtimmen. Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, als die Regel, zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedenen Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Da es ein Dreyfaches iſt, entweder ein ſolches, wie zwiſchen Subject und Prädicat, oder ein ſolches, wie zwiſchen Grund und Folge, oder endlich ein ſolches, welches zwiſchen dem Ganzen der Erkenntniß, und den Gliedern der Eintheilung ſtatt findet, ſo gibt es auch überhaupt eine dreyfache Form des Vernunftſchluſſes, 1) die categoriſche, 2) hypothetiſche, 3) disjunctive. Daß es nicht mehrere Vernunftſchlüſſe gebe, als dieſe drey angeführten, läßt ſich auch daher beweiſen, weil jedes Ratiocinium nur nach der Relation der Urtheile verſchieden ſeyn kann. Denn in Rückſicht der Quantität iſt jedes Urtheil **allgemein**: weil durch die allgemeine Regel des Oberſatzes, und die Subſumtion des Unterſatzes die Conſequenz des Schlußſatzes allgemein,

und

und nothwendig beſtimmt wird. Aus eben dem Grunde iſt allzeit in Rückſicht der Qualität jedes affirmativ; in Rückſicht der Modalität jedes **nothwendig**. Nur in Rückſicht der Relation iſt es entweder categoriſch, oder hypothetiſch, oder disjunctiv, je nach dem die Praemiſſa beſchaffen ſind, und je nachdem das Verhältniß, das zwiſchen dem Schlußſatze, und den Praemiſſen ſtatt findet, entweder das Verhältniß der **Inhärenz**, oder **Dependenz**, oder **Concurrenz** iſt.

§. 37.

Ferner erhellet aus der Natur des Vernunftſchluſſes, daß die Vernunft zur Erkenntniß im Schlußſatze nur dadurch gelange, daß ſie ihre Gründe oder Bedingungen in den Vorderſätzen auſſuchet. So ſuchen wir z. B. in dem Satze „**alle Körper ſind veränderlich**" erſt durch den Oberſatz die Bedingung des veränderlichen, und finden ſie in dem Begriffe des zuſammengeſetzten, worunter wir alsdenn im Unterſatze den Begriff des Körpers ſubſumiren, um ihn im Schlußſatze durch das Prädicat des Oberſatzes beſtimmen zu können. Der Schlußſatz iſt alſo jederzeit ein **bedingtes**, und der Zweck der Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche bringt es mit ſich, daß ſie dazu die Bedingungen in den Praemiſſen ſucht. Da nun alle Praemiſſa, wenn ſie nicht an ſich ſchon unläugbare, und unmittelbar als wahr einleuchtende Sätze ſind, wieder als Schlußſätze, folglich als bedingt betrachtet werden müſſen, ſo ſieht ſich die Vernunft genöthigt,

nöthigt, in noch höheren Praemiſſen die Bedingungen von dieſen aufs neue aufzuſuchen, und ſo, vermittels eines Proſyllogiſmus die Bedingung der Bedingung, ſo weit es angehet, zu ſuchen, d. h. ſo weit hinaufzuſteigen, bis ſie zu einer Bedingung kommt, die ſelbſt nicht mehr bedingt iſt; zu einem Grunde, der nicht mehr Folge aus andern Gründen iſt. Der ihr, in ihrem logiſchen Gebrauche, eigenthümliche, und aus ihrer weſentlichen Function des Schließens von ſelbſt hervorgehende, in ſo fern ganz analytiſche Grundſatz iſt alſo kein anderer, als: **zu den bedingten Erkenntniſſen des Verſtandes das Unbedingte zu ſuchen, wodurch die Einheit deſſelben vollendet wird.**

§. 38.

Am Leitbande dieſes Princips ſucht die Vernunft die Begriffe, und Urtheile des Verſtandes zu bearbeiten, und aus ihnen ein vollſtändiges Ganze, in dem die größtmögliche ſyſtematiſche Einheit herrſcht, zu Stande zu bringen. Nun ſind alle Begriffe und Urtheile des Verſtandes auf das Gebieth der Erfahrung beſchränket; ſtehen alſo insgeſammt unter dem Cauſſalitätsgeſetze, als durch welches allererſt das Erfahrungserkenntniß möglich gemacht wird, und ſind folglich mit einander bedingt. Die Vernunft, da ſie, durch das Bedürfniß ihrer Natur getrieben, das Unbedingte ſuchet; daſſelbe aber im Felde der Erfahrung ſchlechterdings nicht finden kann: muß

daher nothwendig der Verſuchung unterliegen, das Feld der Erfahrung zu überfliegen, und in der Region des überſinnlichen das Unbedingte, als den letzten Träger der ganzen Reihe der bedingten Verſtandeserkenntniſſe aufzuſuchen. Wenn ſie ſich nun wirklich überredet, dasſelbe jenſeits der Erfahrung gefunden, und dadurch die Sphäre der Erkennbarkeit bis in das Reich des Hyperphyſiſchen erweitert zu haben, ſo täuſcht ſie ſich nothwendig ſelbſt; indem nach dem vorhergehenden in der Region des überſinnlichen alle Begriffe, und Grundſätze des Verſtandes, folglich auch alle, aus ihnen abgeleitete Schlüſſe der Vernunft, wenn ſie ein Object betreffen, ſinnlos ſeyn müſſen. Die Vernunft hält alſo in dieſem Falle die Maxime, das Feld der Erfahrung zu überfliegen, welche ſie bloß deswegen annimmt, um das Bedürfniß ihrer Natur zu befriedigen, und die in ſo fern von bloß ſubjectiver Gültigkeit iſt, für objectiv gültig — die bloß logiſche Vorſtellung des Unbedingten für objective Erkenntniß desſelben und ſomit muß ihr, ſtatt der Wahrheit, nothwendig Nichts, als lauter Selbſtbetrug, Täuſchung — Illuſion — zu Theil werden. Dieſe Illuſion (Schein) aufzudecken, woher er entſpringe, und zu verhüthen, daß wir uns von demſelben nicht hintergehen laſſen, iſt das Geſchäft der Dialektik, welche, als Gegenſatz der Logik dieſe Illuſion (Schein) aufzudecken, woher er entſpringe, und zu verhüthen, daß wir uns von demſelben nicht hintergehen laſſen, iſt das Geſchäft der Dialektik, welche, als Gegenſatz der Logik der Wahrheit (Analytik) Logik des Scheins genannt

wird, und den 2ten Theil der transcendentalen Logik ausmachet.

§. 39.

Die Vorſtellung des **Unbedingten** wird durch das Bedürfniß der Vernunft, überall unter den bedingten Erkenntniſſen des Verſtandes die höchſte, ſyſtematiſche Einheit zu begründen, veranlaßt, aus ihrer eignen Natur nothwendig erzeugt, und iſt in ſofern nicht phantaſtiſch, ſondern von ſubjectiver Realität. In wie fern ſie aber auf ein Object geht, das ſchlechterdings in keiner Erfahrung gegeben werden, und ihr correſpondiren kann, heißt ſie, nach der Benennung des Plato **Idee**, und iſt nach der dreyfachen Form des Vernunftſchluſſes Dreyfach. Nach der Form des categoriſchen Vernunftſchluſſes iſt ſie pſychologiſch, nach jener des hypothetiſchen coſmologiſch, und nach jener des disjunctiven theologiſch. Allemal aber iſt die Vollſtändigkeit (Totalität) der Bedingungen zu dem, in der dreyfachen Form des Vernunftſchluſſes gegebenen **Bedingten** der Hauptzweck, auf den ſie zielet.

§. 40.

Die Form des categoriſchen Vernunftſchluſſes beſteht darin, daß ſich der Schlußſatz in dem ſelben zu den Vorderſätzen verhält, wie das Prädicat zu ſeinem Subjecte.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Denn das geſchloſſene Urtheil, da es aus den beyden Praemiſſen, als categoriſchen Urtheilen, gefolgert wird, liegt in ihnen eben ſo als Merkmal, wie im Subjecte das Prädicat, das ihm beygelegt wird. Da nun die Vorderſätze wieder, wenn ſie nicht an ſich ſchon unmittelbar gewiß ſind, als geſchloſſene Urtheile (judicia concluſa) betrachtet werden können, ſo ſetzen ſie wieder neue Praemiſſa voraus, zu denen ſie das nämliche Verhältniß haben, welches zwiſchen Prädicat und Subject ſtatt findet (relatio inhaerentiae). Damit nun dieſer Regreß der Schlußſätze zu neuen Praemiſſen — oder der Prädicate zu unaufhörlich neuen Subjecten zur Einheit gebracht, und dadurch das Vernunftbedürfniß befriediget werde, ſo verfolgt die Vernunft dieſe Reihe der Prämiſſen oder der Subjecte ſoweit, bis ſie zu einem abſolut letzten Subject, das nicht mehr ein Prädicat von einem noch höheren Subjecte iſt, kömmt, und an ihm die Totalität der ganzen bedingten Reihe findet. Dieſes allerletzte Subject findet ſie an der Seele des Menſchen, als welche das Subject aller Erkenntniſſe, das Subject aller Prädicate iſt, ohne von irgend einem drittern Subjecte ſelbſt ein Prädicat zu ſeyn. In ſo fern iſt die Idee des Unbedingten, worauf die Form des categoriſchen Vernunftſchluſſes führt, pſychologiſch.

§. 41.

Die Form des hypothetiſchen Vernunftſchluſſes beſteht in demjenigen Verhältniſſe des Schlußſatzes zu den Prämiſſen, das zwiſchen der Folge und ſeinem Grunde, zwiſchen dem Bedingten und ſeiner Bedingung ſtatt findet. (Relatio dependentiae). Da nun die Vorderſätze, als Bedingungen, wieder als bedingt betrachtet werden können, ſo ſieht ſich die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen ſo weit fortzuführen, bis ſie auf eine Vorausſetzung kömmt, die nichts weiter mehr vorausſetzt, und dadurch die ganze Reihe der Bedingungen vollendet. Der Inbegriff aller Bedingungen und bedingten Gegenſtände aber iſt die Welt, (Κοσμος) als welche ein, aus der Zuſammenfaſſung aller bedingten Erſcheinungen, entſtandenes Ganze bezeichnet. Folglich iſt die Idee, worauf der hypothetiſche Schluß führet, überhaupt cosmologiſch.

§. 42.

Auf die nämliche Weiſe entſpringt durch die Form des disjunctiven Vernunftſchluſſes die Idee des allerreelſten Weſens (entis realiſſimi) — Gott — und iſt in ſo fern theologiſch. Denn durch die Form des disiunctiven Schluſſes „welche in dem Verhältniſſe beſtehet, das zwiſchen der eingetheilten Erkenntniß, und den geſammten Gliedern der Eintheilung ſtatt findet, ſucht die Vernunft irgend ein Object der Erkenntniß

durch-

durchgängig zu beſtimmen. Dieſe durchgängige Beſtimmung aber iſt nur dadurch möglich, daß ſie ihm aus der unendlichen Anzahl aller Prädicate, die ſich contradictoriſch entgegengeſetzt ſind, allemahl eines beylegt, das ihm nicht widerſpricht. Dem zu Folge muß ſich die Vernunft, um dieſe durchgängige Beſtimmung zu Stande zu bringen, den Inbegriff aller möglichen Realitäten vorſtellen, ob ſie gleich dieſe Totalität nirgends, als gegeben, antrifft. Sie wird alſo zum All der Realität (omnitudo realitatis) fortgetrieben, welche Vorſtellung, da ſie eine Vernunft-Vorſtellung iſt, der aber gleichwohl kein Objekt in der Erfahrung entſpricht, **Idee des Allerrealſten d. i. Gottes**, heißt, und in ſo fern ganz theologiſch iſt. cf. Proleg. S. 130 Anmerk.

§. 43.

Die Ideen der Vernunft liegen alſo den Formen der Vernunftſchlüſſe eben ſo zum Grunde, wie die Categorien den Formen des Urtheils. Sie ſind aber von dieſen darin himmelweit unterſchieden, daß dieſe bloß auf das Gebieth der Erfahrung beſchränket ſind, wenn ſie Sinn und Bedeutung haben ſollen, jene aber die Grenze aller Erfahrung kühn überſpringen, und auf Objecte weiſen, die niemahls von uns erkannt werden können. Sie haben alſo zwar, in wie fern ſie aus der Natur der Vernunft nothwendig hervorgehen, ſubjective Realität, aber die objective mangelt ihnen, weil ihnen nie-

niemahls ein Gegenſtand in der Erfahrung correſpondiren, und dem idealiſch gedachten Dinge, das ſie bezeichnen, nach keinem Rechtsgrunde der Charakter der Wirklichkeit beygelegt werden kann. Sie dienen der Vernunft bloß zum Regulative, um die Reihe der bedingten Verſtandeserkenntniſſe zur höchſten und abſoluten Einheit zu verbinden, ohne vom Objecte, das ſie bezeichnen, das Geringſte zu erkennen zu geben.

§. 44.

Wollte die Vernunft von ihnen nicht bloß einen regulativen, ſondern conſtitutiven Gebrauch machen, d. h. wollte ſie ſich einbilden, durch dieſe Ideen Gegenſtände entdeckt zu haben, die von jenen der Sinnlichkeit verſchieden ſind, und ganz über der Grenze der Erfahrung hinausliegen, ſo würde, wie ſchon oben geſagt, ſie ſich nothwendiger Weiſe ſelbſt täuſchen. Sie würde die Maxime, die ſie in ihrem logiſchen Gebrauche befolget, (nämlich zu dem Bedingten das Unbedingte, vermittels eines Proſyllogiſmus, zu ſuchen) und die von einer bloß ſubjectiven Gültigkeit iſt, zu einem conſtitutiven Principium umſchaffen, wozu ſie durch Nichts berechtigt ſeyn kann. Dieſes Princip würde lauten „Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt die ganze Reihe der Bedingungen, und folglich auch das Unbedingte gegeben, d. h. im Objecte und ſeiner Verknüpfung gegründet. (Kritik S. 364). Allein dieſer Grundſatz der

Ver-

Vernunſt iſt offenbar ſynthetiſch. Denn in dem Begriffe eines Bedingten liegt zwar der Begriff einer Bedingung; aber keineswegs der Begriff des Unbedingten. Die Bedingung kann ſelbſt wieder bedingt, in ſo fern von einer noch höheren Bedingung, und ſo fort ins Unendliche, abhängig ſeyn. Er iſt aber auch noch ferner **transcendent**, weil kein Object der Erfahrung auf den Begriff des Unbedingten paßt; folglich für jeden Fall unbrauchbar, und keiner Rechtfertigung fähig. Wie eine *Syntheſis a priori* von der Art, wie ſie in dem angeführten Princip vorkömmt, möglich ſey, läßt ſich ſchlechterdings nicht erklären. In der Analytik wurden die ſynthetiſchen Urtheile a priori nur dadurch möglich, daß wir die reinen Denkformen auf das Schema der Zeit, und vermittels dieſes auf die Erſcheinungen bezogen. Aber hier fehlt es gänzlich an dieſen Stücken: Das Unbedingte iſt eine Idee, mit den Categorien und reinen Anſchauungen, die nur auf das Feld der Erfahrung gehen, während dem jene alle Grenzen von dieſer überfliegt, ungleichartig; mithin läßt ſich nach der Methode, welche die Analytik einſchlug, um die Syntheſis a priori in den Erfahrungserkenntniſſen begreiflich zu machen; obiges Princip ſchlechterdings nicht erklären. Es fehlt alſo dem Grundſatze des Unbedingten, wenn er objectiv, oder conſtitutiv betrachtet wird, ein Beweis ſeiner Möglichkeit, und Realität, indem durch ihn gar keine, uns erkennbare, Objekte beſtimmt werden können, weil er ganz transcendent, (das Gebieth der Erfahrung überſteigend) iſt. Die Vernunft alſo kann uns auf keine

Weiſe,

Weiſe, weder in ihrem logiſchen, weder realen (trans- cendentalen) Gebrauche * mit überſinnlichen Gegen- ſtänden bekannt machen: mithin fällt die Metaphyſik, als eine, in dem Sinne der Leibnitz-Wolfiſchen Schule, unmögliche Wiſſenſchaft über den Haufen.

§. 45.

So gewiß es aber auch ſeyn mag, daß die drey an- geführten Ideen bloß von ſubjectiver Realität ſind, ſo machte doch die Vernunft von jeher mit ihnen einen ob- jectiven Gebrauch, indem ſie dieſelbe hypoſtaſirte, und zu Gegenſtänden beſonderer Zweige der Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, machte. Die pſychologiſche Idee „Seele, nicht bloß als Idee, ſondern als wirkliches Object be- trachtet, und als, durch reine Vernunft nach denjenigen Prädicaten erkennbar, die uns die Erfahrung nicht leh-

ret,

* Der logiſche Gebrauch der Vernunft beſtehet darin, daß ſie Schlüſſe macht. Der reale aber, (wenn es einen ſolchen gäbe) würde darin beſtehen, daß ſie nicht bloß ſchon vorhandene Erkenntniſſe des Verſtan- des unter ſich zur Einheit verbindet, ſondern daß ſie Begriffe und Urtheile von Gegenſtänden aus ſich ſelbſt (wie fern ſie, als von der Sinnlichkeit und der Ver- nunft ganz unabhängig, d. i. als ein ganz iſolirtes, reines Vermögen betrachtet wird) hervorbringen könnte, die alſo unſre Erkenntniß-Sphäre weit über das Feld der Erfahrung erweitern würden.

ret, war der Gegenſtand der rationalen Pſychologie: Die cosmologiſche war der Vorwurf der rationalen Cosmologie; und endlich die theologiſche der Grund der rationalen Theologie. Allein alle dieſe, ſonſt ſo hoch geprieſene Wiſſenſchaften, löſen ſich, wie Seifenblaſen in leeren Dunſt auf, ſo bald der Kantiſche Satz als gültig angenommen wird, daß ihnen bloße Ideen d. i. Vernunftvorſtellungen, denen kein reales Object correſpondiret, zum Grunde liegen, und alle ihre Schlüſſe auf lauter Sophiſtikationen hinauslaufen, indem wir von den Gegenſtänden jener Ideen ſchlechterdings Nichts wiſſen können. Daß dieſer Satz wahr ſey, zeigt die transcendentale Dialektik dadurch, daß ſie erſtens die Hauptſätze der rationalen Pſychologie, 2tens die Sätze der cosmologie und Theologie anführt, und den Betrug aufdeckt, welcher in den Beweiſen aller dieſer Sätze verborgen liegt.

§. 46.

Die rationale Pſychologie betreffend, beziehen ſich alle Prädicate des äußern und innern Sinnes zuletzt auf die Vorſtellung des Selbſtbewußtſeyns, wenn ſie von uns erkannt werden ſollen. Unſer Ich iſt das, was alle unſere Vorſtellungen begleitet, und in dem ſie insgeſammt, als in ihrem letzten Subjecte inhäriren. Es ſelbſt aber kann nicht weiter mehr als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden. Mithin ſcheint unſer Ich als denkendes Weſen, von deſſen Daſeyn uns das unmit-

telbare Zeugniß des inneren Sinnes verſichert, das abſo-lute Subject aller Accidenzen, und folglich uns nicht bloß in der Idee, ſondern unmittelbar in der Anſchau-ung gegeben, und in ſo fern zum Objecte einer Wiſſen-ſchaft geeigenſchaftet zu ſeyn, die Nichts aus der Erfah-rung entlehnt, was dieſem Subjecte zukomme, ſondern alle ſeine Prädicate lediglich aus der Vorſtellung des Ichs, mithin ganz a priori entwickelt. Es ſcheint alſo, daß es eine rationale Seelenlehre geben müſſe, die von allem empyriſchen frey, und lediglich durch die Ver-nunft über die Analyſis der Vorſtellung Ich, oder des Urtheils „ich denke,, aufgeführt iſt. Die Sätze die-ſer Wiſſenſchaft würden ſich, wenn es eine ſolche wirklich gäbe, genau nach den jenigen Momenten richten, nach welche dieſe Vorſtellung „Ich,,* oder das Urtheil: **ich denke,,** beſtimmbar iſt. Nun iſt jedes Urtheil nach ei-nem vierfachen Geſichtspunkt beſtimmbar, nämlich nach der Quantität, Qualität, Relation, und Modalität. Dem zu Folge würde auch die Vorſtellung „Ich,, nach dieſen Momenten beſtimmt werden müſſen, und die ra-tionale Seelenlehre würde aus folgenden Hauptſätzen be-ſtehen 1) **die Seele iſt Subſtanz** 2) **ihrer Qua-lität nach einfach** 3) den verſchiedenen Zeiten nach, in welchen ſie da iſt, **numeriſchidentiſch**, d. i. Einheit nicht

* Weil wir uns das denkende Ich, als ein Ding an ſich, als abſolutes Subject, das man ſonſt ſchlecht-hin Subſtanz nannte, vorſtellen, ſo fängt die Be-ſtimmung dieſes **Ichs** von der Categorie der Rela-tion an.

nicht Vielheit (eine Perſon) 4) im Verhältniſſe zu möglichen Gegenſtänden im Raume: das Daſeyn des denkenden Subjects iſt allein gewiß, das Daſeyn aller äußern Gegenſtände aber zweifelhaft.

§. 47.

Der Beweis für den Satz, daß die Seele eine Subſtanz ſey, iſt folgender: „Was nicht anders, als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nicht anders, als Subject, und iſt alſo Subſtanz: Nun kann mein Ich, als ein denkendes Weſen, nicht anders, als Subject betrachtet werden, alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches, iſt mithin Subſtanz.„ Dieſen Schluß erklärt Kant für einen Paralogiſm, d. i. für einen Schluß, der ſeiner Form nach falſch iſt, weil das Denken, und der Begriff Subject in den beyden Prämiſſen in ganz verſchiedener Bedeutung genommen wird. Im Oberſatze wird es von einem Weſen überhaupt, folglich auch ſo, wie es in den Anſchauungen gegeben werden mag, ausgeſagt, und unter Subject oder Subſtanz ein beharrliches Object verſtanden. Im Unterſatze aber wird es nur in Beziehung auf das Selbſtbewußtſeyn genommen, wobey an gar kein Object gedacht, ſondern nur die Beziehung auf das Ich, als logiſches Subject (als die Form des Denkens) vorgeſtellt wird. Im erſteren wird von Dingen geredet, die nicht anders, als Subjecte gedacht werden können; im zweyten aber nicht von Dingen, ſondern vom

Den-

Denken (indem man von allem Objecte abſtrahiret) in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtſeyns dient: daher im Schlußſatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders, als Subject exiſtiren, ſondern nur: ich kann im Denken meiner Exiſtenz mein Ich nur zum Subjecte des Urtheils brauchen, welcher Satz ſchlechterdings Nichts über die Art meines Daſeyns eröffnet. (Kritik 2te Auflage S. 411 Anmerk.) Soll der gegebene Beweis logiſch richtig ſeyn, ſo muß der Begriff „Denken und **Subject** in den beyden Prämiſſen in der nämlichen Bedeutung genommen werden. Nun bedeutet **Subject** im Unterſatze nichts anders, als ein bloß logiſches Subject d. i. ein Etwas, auf das ſich alle andere Vorſtellungen, als Prädicate, beziehen, ohne ſelbſt auf ein anderes Etwas als Prädicat bezogen zu werden. Im Oberſatze würde alſo auch von einem ſolchen bloß logiſchen Subjecte die Rede ſeyn müſſen. Und dann käme im Schlußſatze nichts anders zum Vorſchein, als daß die Seele eine bloß **logiſche** Subſtanz ſey, nicht aber eine **reele**, die doch erwieſen werden ſollte, und die einen durch den Gedanken „Ich„ vorgeſtellten, beharrlichen Gegenſtand bezeichnete. Der ganze Schluß iſt alſo, da er aus 4 Begriffen beſteht, in dem der Mittelbegriff „**als Subject gedacht werden**" in einem doppelten Sinne genommen wird, **paralogiſtiſch**, und, wenn die Paralogiſm verbeſſert wird, für das, was erwieſen werden ſollte, ſchlechterdings nicht beweiskräftig. Denn es müßte gezeigt werden, daß der Seele, um Subſtanz zu ſeyn, der Charakter der Beharrlichkeit zukomme.

komme. Dieß aber iſt unmöglich, ſo lange die Seele als Ding an ſich betrachtet wird, wie es die rationale Pſychologie wirklich thut; denn dieſe Categorie der Beharrlichkeit kann nur, wie die Analytik der Grundſätze lehrt, auf Erſcheinungen, nicht aber auf Dinge an ſich angewendet werden. Die rationale Pſychologie iſt alſo ihrem Hauptſatze nach eine Chimäre — eine unmögliche Wiſſenſchaft.

§. 48.

Kann nicht gezeigt werden, daß die Seele eine Subſtanz ſey, wenn ſie als Ding an ſich betrachtet wird, ſo kann auch nicht erwieſen werden, daß ſie einfach, und numeriſchidentiſch ſey. Denn da dieſe Prädicate ihr nur, als einer Subſtanz, zukommen ſollen; ihre Subſtantialität aber nicht erweisbar iſt, ſo werden auch dieſe Prädicate chimäriſch ſeyn müſſen. Mithin fällt der 2te und 3te Satz der rationalen Pſychologie mit der Unerweisbarkeit des erſteren von ſelbſt weg, wenn auch die Beweiſe, die man ihnen zeither in der Metaphyſik unterſtellte, noch ſo bündig geführet wären. Allein dieß ſind ſie nicht; vielmehr ſind ſie, wie der erſteren precariſch, und paralogiſtiſch. Der Beweis für die Einfachheit lautet ſo: „das, was kein Mannichfaltiges in ſich enthält, und nicht einmal in der Vorſtellung theilbar iſt, iſt abſolut einfach: das Ich, als denkendes Subject, enthält kein Mannichfaltiges, und iſt nicht einmahl in der Vorſtellung theilbar, alſo iſt es abſolut einfach. —

Ge-

Gegen dieſen Schluß läßt ſich folgendes erinnern. 1) iſt das Prädicat einfach: ein ganz negativer und abſtrakter Begriff, und nur durch eine ganz negative Definition erklärbar — nämlich einfach iſt das, was keine Theile hat, oder was nicht weiter mehr zuſammengeſetzt iſt. Dieſer abſtrakte Begriff iſt, ſo wie überhaupt jeder abſtrakte Begriff, nur auf denjenigen Gegenſtand anwendbar, von dem er abſtrahirt worden. Folglich müßte er, wenn er irgendwo einen Sinn, eine Bedeutung und Anwendung hätte, auf Dinge anwendbar ſeyn, von denen das Merkmal „zuſammengeſetzt„ (als von welchem das „einfache„ nur das Gegentheil iſt) abſtrahirt worden, d. h. er müßte ſich auf Körper beziehen, und nicht auf das denkende Weſen in uns, von welchem wir uns weder den Begriff „zuſammengeſetzt„ noch ſein Gegentheil „einfach„ abſtrahiren können. Auf das denkende Weſen in uns kann er ſo wenig angewendet werden, als der, von Gegenſtänden des äußern Sinns, abgezogene Begriff „ſchwarz, blau, roth ꝛc. Wer ihn darauf bezieht, geſteht eben dadurch, daß er die Natur abſtrakter Begriffe gar nicht kenne. 2) Iſt der ganze Schluß paralogiſtiſch. Denn das Subject im Oberſatze, von dem vorausgeſetzt wird, daß es keine Mannichfaltigkeit habe, und nicht mehr theilbar ſey, iſt ein reales Ding überhaupt: das Ich aber, als Subject des Unterſatzes, von dem behauptet wird, daß es gar nichts Mannichfaltiges habe, und nicht einmal in der Vorſtellung theilbar ſey, iſt nur ein bloß logiſches Subject, oder vielmehr, die bloße Apperception des Denkens. Dieſe

enthält freylich nichts mannichfaltiges, und theilbares in ſich: Sie iſt abſolute Einheit. Aber hieraus kann nicht die abſolute Einheit (Einfachheit) des denkenden Weſens, das jenem „Ich„ zum Grunde liegt, und ein würklicher Gegenſtand iſt, gefolgert werden. Sollte unter dem Ich (als Subject des Unterſatzes) ein würkliches Object, das denkende Weſen ſelbſt verſtanden werden, ſo würde der Unterſatz dieſes Schluſſes ſchlechterdings unerweisbar ſeyn. Denn von dem denkenden Weſen, als Dinge an ſich können wir nach den Grundſätzen der Analytik ſchlechterdings nichts wiſſen. Folglich iſt der vorgelegte Schluß in ſeinen Bedingniſſen (den Mittelbegriff betreffend) doppelſeitig, mithin paralogiſtiſch, wie der erſte. Zwar fehlt es nicht an einem Schluſſe, wodurch der Unterſatz, von dem Ich, als von einem wirklichen Gegenſtande verſtanden, erhärtet werden ſoll. Er iſt folgender „Ich, als denkendes Subject, habe Gedanken, die einen Inbegriff vieler Vorſtellungen bezeichnen: Ein Gedanke aber, als der Inbegriff vieler Vorſtellungen, kann nur die Wirkung der abſoluten Einheit des denkenden Subjects ſeyn, folglich iſt mein „Ich„ als denkendes Subject einfach, — nicht mannichfaltig, nicht theilbar. Allein Schade, daß auch dieſer Schluß wurmſtichig iſt! Denn der Unterſatz iſt entweder ſynthetiſch, oder analytiſch. Im erſten Falle entweder ſynthetiſch a priori, oder a poſteriori. Synthetiſch a priori kann er nicht ſeyn, weil er keine Bedingung möglicher Erfahrung, welche den Charakter dieſer Art Sätze ausmacht, iſt, oder weil die Syntheſis a priori nur in Bezug auf Erſchei-

ſcheinungen, nicht aber, wie hier geſchieht, auf Dinge an ſich, für uns möglich iſt. Alſo *a poſteriori* ! Allein nebſt dem, daß uns das Prädicat der abſoluten Einheit nirgends in einer Anſchauung gegeben, folglich der Begriff des ſelben ganz leer iſt, würde auch die Nothwendigkeit des Satzes verloren gehen, indem dieſe niemahls a poſteriori dargethan werden kann. Er muß alſo analytiſch ſeyn. Allein aus der collectiven Einheit der einzelnen Vorſtellungen, aus denen ein Gedanke beſteht, kann eben ſo wohl die collective Einheit der daran mitwirkenden Subſtanzen, als der abſoluten Einheit des Subjectes gefolgert werden, ſo wie, wenn mehrere Kräfte zuſammenwirken, aus dem Effecte Nichts, als die collective Einheit der wirkenden Kräfte gefolgert werden kann. Für jeden Fall alſo iſt das Argument precariſch, und folglich die Einfachheit der Seele unerwieſen, und nach dem vorigen auch auf immer unerweisbar.

§. 49.

Der dritte Satz der rationalen Pſychologie ſtützt ſich auf folgenden Schluß: „ich bin mir der numeriſchen Identität meiner Selbſt bey allem Wechſel meiner Vorſtellungen bewußt; oder bey allen meinen Gedanken, und ihrem Wechſel bleibe ich noch immer das ſelbe, was ich vorher war: alſo iſt mein Ich numeriſchidentiſch, mithin Perſon. Dieſer Beweis iſt eben ſo, wie der vorige, fehlerhaft. Er beweiſt eine bloß logiſche Identität des Ichs,

in meinem Bewußtſeyn, als eines bloß logiſchen Subjectes. Und folgert hieraus per ſophiſma figurae dictionis die objective Identität der Seele, als Objectes, das jener logiſchen Vorſtellung „ich denke ꝛc. zum Grunde liegt. Nun kann ich doch von der Identität des Bewußtſeyns meines Ichs, als logiſchen Subjectes, nicht auf die Identität, und objective Beharrlichkeit des Ichs, als eines unbekannten Subſtrats jenes Bewußtſeyns ſchließen. Mithin fällt auch dieſer Beweis in die Klaſſe der Paralogiſmen.

§. 50.

Der Beweis für den 4ten Satz lautet „Alles das, was ich unmittelbar wahrnehme, iſt gewiß: alles aber, worauf ich nur, als auf eine Urſache, ſchließen kann, iſt zweifelhaft. Das Daſeyn meines denkenden Subjects nehme ich unmittelbar wahr; das Daſeyn der äußern Gegenſtände aber ſchließe ich nur, als Urſache meiner Wahrnehmung. Jenes iſt alſo allein gewiß, dieß aber iſt zweifelhaft. Dieſer Beweis iſt gültig, wenn man die Gegenſtände außer uns als Dinge an ſich betrachtet, die würklich außer uns exiſtiren, denn von einer gegebenen Würkung kann ich zwar auf einer Urſache ſicher ſchließen, aber nur zweifelhaft auf eine beſtimmte Urſache — Ich würde alſo nie ſicher wiſſen, ob meine Wahrnehmungen, Würkungen von den Gegenſtänden oder von ſonſt einer Urſache ſeyen; ihr Daſeyn wäre zweifelhaft. Aber falſch iſt er, wenn wir nach der Anweiſung der Aeſthetik die

Ge-

Gegenſtände außer uns nur für Erſcheinungen nehmen. Denn dieſe exiſtiren lediglich in uns, und ihr Daſeyn wird von uns unmittelbar wahrgenommen, ſo gut, als das Daſeyn unſerer Seele, als denkenden Subjectes. Folglich ſind wir von dem Daſeyn der Körper (als Erſcheinungen) eben ſo gewiß, als vom Daſeyn des denkenden Subjectes ſelbſt. Dem allem zu Folge iſt die rationale Pſychologie ein Geweb von lauter Trugſchlüſſen, und für uns eine unmögliche Wiſſenſchaft.

§. 51.

Die cosmologiſche Idee, auf welche die Vernunft durch die Form des hypothetiſchen Vernunftſchluſſes geführt wird, geht auf die abſolute Vollſtändigkeit — Totalität — der Reihe von Bedingungen, welche in der Welt, als dem Inbegriffe der Erſcheinungen, angetroffen wird. In wie fern nun dieſe Idee zum Objecte gemacht, und, als ſolches, durch die Vernunft beſtimmt wird, entſpringt die rationale Cosmologie, in welcher man zeither über den Urſprung der Welt, Zuſammenhang ihrer Theile (Nexus cosmicus) und über die Natur der Körper ganz a priori philoſophirte, wenigſtens, wie es Manche beſſeren Schlages thaten, ex Natura corporum a poſteriori cognita Schlüſſe zog, die über die Erfahrung hinausgingen. Daß ſie aber eine unmögliche Wiſſenſchaft ſey, erhellet ſchon daher, weil ſie ſich mit dem jenigen abgibt, was von der Welt, als

einem Dinge an ſich betrachtet, nach den Ausſprüchen der Vernunft gültig ſeyn ſoll, da wir doch von keinem Dinge an ſich ein reales Erkenntniß haben können. Aber das merkwürdigſte iſt, daß hier die Vernunft mit ſich ſelbſt in Widerſtreit geräth, und daß die ganze rationale Cosmologie aus Antinomien, d. i. aus Sätzen beſteht, derer Gegentheil gleich ſtark erwieſen werden kann. Die Anzahl dieſer Sätze kann nach dem Syſteme der Categorien genau und vollſtändig ausgemittelt werden. Denn da die cosmologiſche Idee nur auf die Totalität der Reihe von Bedingungen geht, welche in der Erſcheinungswelt angetroffen wird, ſo muß es überhaupt ihrer ſo viele geben, als es Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt gibt. Dieſe Reihe der Bedingungen können aber genau nach der Tabelle der Categorien beſtimmt werden, folglich müſſen ſich auch die cosmologiſchen Ideen, oder Antinomien nach dem Syſteme der Categorien richten.

§. 52.

Nach der Tafel der Categorien gibt es 4 Reihen von Bedingungen in den Erſcheinungen, die ſich alle ſubordinirt ſind. 1) Sind in Rückſicht der Quantität Zeit und Raum die urſprünglichen Quanta aller Phänomenen, und beyde bilden eine Reihe von Bedingungen. Denn die gegenwärtige Zeit iſt nicht möglich, ohne die zunächſt vorhergehende, und dieſe wieder nicht, ohne eine andere vorausgehende, woher denn nothwendig eine Reihe

von Bedingten, und Bedingungen entſpringet. Eben ſo ſetzt jeder begrenzte Raum einen Andern voraus, der ihn begrenzt, u. ſ. f. In Rückſicht der Quantität gibt es alſo in den Erſcheinungen eine Reihe von Bedingungen, die auf die Dauer und Ausdehnung der Welt gehen. Die Vernunft fordert alſo in Rückſicht der Categorie der Quantität abſolute Vollſtändigkeit der Größe der Welt in Betreff ihrer Dauer und Ausdehnung. 2) In Rückſicht der Qualität iſt das Reale in den Erſcheinungen, d. i. die Materie, welches der Empfindung correſpondirt, auch ein Bedingtes, deſſen Bedingungen die Theile ſind, aus denen das Ganze beſteht. Die Vernunft fodert in dieſem Regreß von Bedingung zu Bedingung abſolute Vollſtändigkeit in der Theilung der Materie. 3. Nach der Categorie der Relation, wo Urſache und Wirkungen eine Reihe von Bedingungen dadurch bilden, daß jede Urſache wieder als bedingt angeſehen werden muß, fodert die Vernunft Totalität der Bedingungen, von denen das Entſtehen einer Erſcheinung abhängt. Endlich 4) In Rückſicht der Modalität bildet das Zufällige im Daſeyn eine Reihe von Bedingungen, derer abſolute Vollſtändigkeit nur in einer allererſten Urſache angetroffen wird, die nicht mehr zufällig ſondern abſolut nothwendig iſt. Dem zu Folge gibt es vier cosmologiſche Ideen, deren eine jede auf die abſolute Vollſtändigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten geht. Die Vernunft ſucht nämlich abſolute Vollſtändigkeit 1) in der Zuſammenſetzung der Welt, in Rückſicht des Raumes, den ſie einnimmt, und der Zeit, in welcher ſie exiſtiret;

2)

2) in der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung in Abſicht auf die Materie; in der Entſtehung einer Erſcheinung überhaupt 4) in der Abhängigkeit des Daſeyns des Veränderlichen in der Erſcheinung. Mehrere Reihen von Bedingungen, wozu die Vernunft die Totalität ſuchte, gibt es nicht. Denn obgleich die Categorie der Subſtanz und Accidenz, und der Communion eine Reihe von Bedingungen bilden, ſo ſind ſich dieſe doch nicht ſubordinirt, ſondern nur coordinirt. Die Accidenzen z. B. ſo fern ſie der Subſtanz inhäriren, machen keine Reihe von Bedingungen aus, deren eine die andere vorausſetzte, und alſo einen Regreſſus nothwendig machten. Sie exiſtiren bloß nebeneinander, in dem Verhältniſſe der Coordination. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie ihr nicht ſubordiniret, ſondern die Art zu exiſtiren, der Subſtanz ſelber. Das nämliche gilt von den Categorien der Gemeinſchaft. In Rückſicht dieſer alſo hat die Vernunft keinen Grund, regreſſiv auf Bedingungen und zum Unbedingten zu gehen. Dieſe vier cosmologiſche Ideen führen nun die Vernunft auf vier Behauptungen, wovon einer jeden, nach eben ſo ſcheinbaren und bündigen Gründen, als die jenigen ſind, worauf ſie beruhet, eine, ihr widerſprechende gegenüber ſteht, weswegen ſie auch Antinomien der Vernunft genannt werden. Die Vernunft geräth alſo hier, was das merkwürdigſte Phänomen iſt, mit ſich ſelbſt in Widerſtreit, aus dem ſie ſich nicht anders helfen kann, als durch die Annahme des Satzes, daß wir die Gegenſtände nicht erkennen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns erſcheinen.

§. 53.

Erſte Antinomie.

Satz

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raume nach begrenzt.

Beweis.

Wäre die Welt Anfangslos, ſo wäre ſchon bis zu jedem gegebenen Augenblick eine Ewigkeit verlaufen, mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zuſtände der Dinge verfloſſen. Nun iſt eine unendliche Reihe, die ſchon verfloſſen und vollendet wäre, etwas widerſprechendes. Denn eben deswegen heißt ſie unendlich, weil ſie niemahls ſucceſſiv vollendet ſeyn kann. Die Welt muß alſo einen Anfang haben. — Eben

Gegenſatz.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raume nach unbegrenzt.

Beweis.

Hätte die Welt, als ein Totum der Erſcheinungen, einen Anfang in der Zeit, ſo müßte eine Zeit geweſen ſeyn, darin ſie nicht war, alſo eine leere Zeit. Nun aber kann kein Ding in einer leeren Zeit entſtehen, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern eine Bedingung des Daſeyns eines Dinges vor der des Nichtſeyns enthält. Folglich muß die Welt anfangslos ſeyn. Eben ſo, wenn die Welt, als abſolutes Ganſo,

ſo, wenn die Welt dem Rau- ſme nach, den ſie einnimmt, egrenzenlos wäre, ſo wäre ſie, als ein wirkliches Quantum in Raume und Zeit gedacht, ein unendlich gegebenes Ganze. Nun aber kann ein ſolches unbegrenztes Ganze von uns weder auf einmahl angeſchaut, noch ſeiner Totalität nach durch die ſucceſſive Addition ſeiner Theile gedacht werden. Denn dieſe Addition würde, eben weil das Ganze unendlich iſt, nur in einer unendlichen Zeit vollendet werden können. Mithin müßte eine unendliche Zeit ablaufen, um die Größe der grenzenloſen Welt zu denken. Dieß aber iſt widerſprechend; alſo muß die Welt dem Raume nach begrenzt ſeyn.

zes im Raume, dem Raume nach begrenzt wäre, ſo beſände ſie ſich in einem grenzenloſen leeren Raume, und ſtände mit dieſem in Verhältniß. Nun aber iſt ein leerer Raum für uns gar nicht wahrnehmbar, folglich für uns kein Gegenſtand, mit dem die Dinge der Erſcheinungswelt in Verhältniß ſtehen könnten. Dieſes Verhältniß alſo, welches die Welt zum leeren Raume hätte, wäre ein Verhältniß zu einem Nichts; folglich wäre es ſelbſt = o. Die Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum iſt alſo ſelbſt Nichts, mithin iſt die Welt in Anſehung der Ausdehnung durch keinen Raum begrenzt.

§. 54.

§. 54.

Zweyte Antinomie der reinen Vernunft.

Satz.

Alles in der Welt iſt einfach, oder beſteht aus einfachen Theilen.

Beweis.

Beſtände in der Welt das Zuſammengeſetzte nicht aus einfachen Elementen, ſondern wäre alles in's Unendliche fort zuſammengeſetzt, ſo würde, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſetzung aufhebt, Nichts übrig bleiben. Nicht die einfachen Theile, weil es nach der Vorausſetzung keine gibt. Nicht das Zuſammengeſetzte, weil alle Zuſammenſetzung in Gedanken ex hypotheſi aufgehoben worden; es würde alſo gar

Gegenſatz.

Nichts in der Welt iſt einfach, oder beſteht aus einfachen Theilen.

Beweis.

Geſetzt, die zuſammengeſetzten Subſtanzen in der Welt beſtänden aus einfachen Theilen, ſo würde folgen, daß, da jede Zuſammenſetzung ein Adgregat mannichfaltiger Theile involvirt, folglich nur im Raume möglich iſt, jeder Theil der zuſammengeſetzten Subſtanz einen Theil des Raums, die ganze Subſtanz alſo gerade ſo viel Raum einnehmen würde, als die einzelnen Räume ausweiſen, die ihre einzelnen

keine Subſtanz in meiner Vorſtellung übrig bleiben. Entweder kann alſo die Aufhebung aller Zuſammenſetzung gar nicht gedacht werden, oder muß, wenn wir ſie uns denken, etwas übrig bleiben, was abſolut einfach (omnis compoſitionis expers) iſt. Die Zuſammenſetzung iſt aber nur eine zufällige Relation der Subſtanzen, als welche, in wie fern ihnen der Character der Beharrlichkeit zukommt, für ſich beſtehen. Sie kann alſo aufgehoben werden, ohne daß das einfache Weſen, als das allein beharrliche verginge. Folglich ſind alle zuſammengeſetzte Subſtanzen in der Welt einfach.

Theile einnehmen. Die einfachen Theile müßten alſo auch einen Theil des Raums einnehmen. Die Theile des Raumes ſind aber ſelbſt Räume, und was im Raume exiſtiret, muß ein Mannichfaltiges auseinander haben. Mithin müßten auch die elementa ſimplicia ein Mannichfaltiges, außerhalb einander befindliches haben. Dieß aber widerſpricht den Begriffen von ihnen, alſo kann das Zuſammengeſetzte nicht aus Monaden beſtehen.

§. 55.

§. 55.

III. Antinomie.

Satz.

Nicht alles geſchieht in der Welt nach Naturgeſetzen, ſondern es gibt auch eine Cauſſalität durch Freyheit.

Beweis.

Geſetzt, es geſchehe in der Welt Alles nach Naturgeſetzen, und es gebe in ihr keine unbedingte Cauſſalität, ſo ſetzt alles, was in der Zeit geſchieht, etwas voraus, worauf es nothwendig folgt. Dieß vorhergegangene iſt wieder etwas geſchehenes, weil es nach der Vorausſetzung bedingt iſt, mithin ſetzt es eine noch ältere Cauſſalität voraus. Dieſe, als wieder etwas geſchehenes wieder eine Andere; und ſo

Gegenſatz.

Alles in der Welt geſchieht nach Naturgeſetzen, und es gibt keine Freyheit.

Beweis.

Fände in der Welt, als einem Ganzen von Erſcheinungen, die nach dem Cauſſalitätsgeſetze zuſammenhängen, eine Cauſſalität durch Freyheit ſtatt, ſo gäbe es ein Vermögen, einen Zuſtand, und eine Reihe von Folgen desſelben, **von ſelbſt**, das heißt, ſo anzufangen, daß Nichts vorausgehet, wodurch die Cauſſalität der, allererſt eine Reihe von Handlungen anfangenden Urſache, beſtimmt würde.

(Denn

würde eine unendliche Reihe von ſubordinirten Urſachen zum Vorſchein kommen, wovon keine die oberſte und abſolut nothwendige wäre. Die ganze Reihe wäre alſo bedingt, ohne oberſte Bedingung, mithin niemahls vollendet.

Nun aber fodert das Geſetz der Natur, daß Nichts ohne hinreichend beſtimmte Urſache in der Welt geſchehe; folglich kann nicht alles nach Naturgeſetzen geſchehen — es muß eine Unbedingte, abſolut erſte Urſache geben, die, ohne durch eine andere Urſache beſtimmt zu ſeyn, folglich von ſelbſt eine Reihe von Erſcheinungen anfangen kann, d. i. eine Cauſſalität durch Freyheit.

(Denn dieß ſagt der Begriff der Freyheit, metaphyſiſch, und transcendental genommen) jeder Anfang zu handeln ſetzt aber einen Zuſtand voraus, worin die, zu handeln beginnende, Urſache noch nicht handelte. Der Zuſtand alſo, in welchem die Cauſſalität durch Freyheit eine Reihe von Handlungen allererſt anfängt, dürfte von ihrem vorhergehenden Zuſtande ſchlechterdings nicht beſtimmt ſeyn, und aus ihm, als Würkung, folgen. Das Cauſſalitätsgeſetz, vermöge deſſen alles, was geſchieht, d. h. zu ſeyn anfängt, eine vorhergehende Urſache haben muß, hätte folglich hier keine Gültigkeit, mithin kann es in der Welt keine Cauſſalität durch Freyheit geben, weil ſonſt das Cauſſalitätsgeſetz und mit ihm alle Erfahrung zerſtöret würde.

§. 56.

IV. Antinomie.

Satz.

Es exiſtirt ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, als die oberſte Urſache der Welt, und ſelbſt zur Welt gehörig.

Beweis.

Wenn kein ſchlechthin nothwendiges Weſen exiſtirte, ſo iſt das Seyn jedes Dinges in der Erſcheinungswelt zufällig, und bedingt. Es gibt alſo etwas Bedingtes ohne Unbedingtes, das heißt, eine Reihe von bedingten Dingen, ohne Totalität der Bedingungen. Dieß iſt widerſprechend, weil alles Bedingte das Unbedingte als ſeinen letzten Träger, fodert. Folglich muß es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen geben. Wä-

Gegenſatz.

Es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis.

Wäre ein ſchlechthin nothwendiges Weſen in der Welt, als einem Ganzen der Erſcheinungen, ſo würde es in der Reihe der Veränderungen der Welt einen ſchlechthin nothwendigen, unbedingten Anfang geben, was doch dem Geſetze der Cauſſalität widerſpricht, nach welchem jede Urſache in der Erſcheinungswelt wieder bedingt iſt. Alſo müßte die Reihe der Weltveränderungen ſelbſt anfangslos und nothwendig ſeyn.

re

re nun dieſes Weſen nicht zur Welt gehörig, ſo wäre es nicht in der Zeit, und finge doch eine Reihe der Dinge in ihr an. Nun muß aber vor jedem Anfang eine Zeit vorhergehen, worin das Angefangene noch nicht war. Die Cauſſalität des nothwendigen Weſens gehört alſo zur Zeit, mithin es auch ſelbſt, folglich zur Welt, als dem Inbegriffe der Erſcheinungen in der Zeit.

Dieß aber iſt unmöglich. Denn alle Theile dieſer Reihe ſind zufällig und bedingt: Folglich kann aus ihnen kein Ganzes entſpringen, das nothwendig iſt. In der Welt alſo exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Es exiſtirt aber auch nicht außer der Welt. Denn wäre es, als Urſache der Welt, außer der Welt, ſo müßte es, weil es die ganze Reihe der Weltveränderungen zuerſt anfing, ſelbſt anfangen, zu handeln. Seine Cauſſalität alſo würde in die Zeit; eben darin aber in den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich das nothwendige Weſen ſelbſt nicht außer der Welt exiſtiren, was doch der Vorausſetzung widerſpricht.

§. 57.

§. 57.

Die Auflöſung dieſes vierfachen Widerſtreites der Vernunft mit ſich ſelbſt, iſt nach Kant folgende. Den beyden erſten Antinomien liegt ein widerſprechender Begriff zum Grunde, und daher kommt es, daß beydes, Satz und Gegenſatz in ihnen falſch iſt. Denn zwey einander contradictoriſch entgegengeſetzte Sätze können nicht alle beyde falſch ſeyn, außer, wenn der Begriff ſelbſt widerſprechend iſt, der beyden zum Grunde liegt. Z. B. Die zwey Sätze „ein viereckigter Zirkel iſt rund, und ein viereckigter Zirkel iſt nicht rund, ſind alle beyde falſch, ob ſie gleich contradictoriſch ſind, von denen ſonſt die Regel gilt, daß von der Wahrheit des einen, die Falſchheit (und umgekehrt) des Andern abhange. Den erſten Satz betreffend, iſt es falſch, daß der genannte Zirkel rund ſey, weil er ex hypotheſi viereckigt iſt. Es iſt aber auch falſch, daß er nicht rund ſey, eben weil er Zirkel iſt. Der Begriff des viereckigten Zirkels iſt ſelbſt widerſprechend, und ſo ſind unter ſeiner Vorausſetzung die zwey contradictoriſche Sätze zugleich falſch. Eben ſo ſind die beyden erſten Antinomien, Satz und Gegenſatz, zugleich falſch, weil ihnen ein widerſprechender Begriff zum Grunde liegt. Dieſer Begriff iſt **die Welt als Ding an ſich betrachtet.** Die Welt iſt für uns kein Objekt der Erkenntniß, außer in ſo fern ſie von uns in Raum und Zeit angeſchaut wird. Daß wir ſie aber in Raum und Zeit anſchauen, kommt nach dem Ausſpruche der Aeſthetik lediglich daher, weil Raum und

Zeit Formen unſerer Sinnlichkeit ſind. Ohne dieſe Sinnlichkeit voraus zu ſetzen, kann ich nicht ſagen, daß die Welt an ſich ſelbſt in Raume und in der Zeit ſey. Denn da würde ich mir offenbar widerſprechen, indem, wenn ich Raum und Zeit zu Formen der Sinnlichkeit mache, ich eben dadurch geſtehe, daß die Dinge an ſich betrachtet (unabhängig von unſerer Sinnlichkeit) nicht im Raume und in der Zeit exiſtiren. — Wenn wir alſo nach der Größe der Welt, dem Raume und der Zeit nach, in denen ſie exiſtirt, fragen, ſo muß, wie billig, von der Erſcheinungswelt, als welche nur allein in Raume und in der Zeit exiſtirt, die Rede ſeyn. Da iſt es aber für alle unſere Begriffe eben ſo unmöglich, zu ſagen, die Welt ſey **unendlich**, als, ſie ſey **endlich**. Denn keines von beyden iſt in der Erfahrung enthalten, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verfloſſener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich iſt. (proleg. S. 148) Alſo müßte dieſe, auf die eine, oder auf die andere Art beſtimmte Größe der Welt in ihr ſelbſt liegen, abgeſondert von aller Erfahrung und Anſchauung, das iſt, in ihr, als Ding an ſich ſelbſt. Nun aber iſt, nach dem obigen, die Sinnewelt, als Ding an ſich betrachtet ein Widerſpruch. Denn als Sinnewelt im Raume und in der Zeit iſt ſie nur Erſcheinung, die eine beſondere ſubjective Vorſtellungsart in uns vorausſetzt. Und als **Ding an ſich**, würde ſie keine Erſcheinung ſeyn, ſondern unabhängig von unſerer Vorſtellungsart exiſtiren.

Da

Da alſo die Frage über die Größe der Welt in Betreff ihrer Ausdehnung, und Dauer, wenn ſie beantwortlich ſeyn ſoll, ein widerſprechender Begriff (die Sinnewelt als Ding an ſich) zum Grunde gelegt werden muß; das logiſche Merkmahl eines widerſprechenden Begriffes aber eben darin beſteht, daß unter ſeiner Vorausſetzung zwey widerſprechende Sätze zugleich falſch ſind: ſo folgt, daß die Auflöſung dieſes Problems allemahl falſch ſeyn werde, man mag ſie nun nach dem Satze oder Gegenſatze geben. Das nähmliche gilt von der zweyten Antinomie (Proleg. S. 149.)

§. 58.

Den beyden übrigen Antinomien liegt zwar kein widerſprechender Begriff zum Grunde; in ihnen wird nicht, wie bey den beyden erſten, das jenige, was ſich widerſpricht, als in einem Begriffe vereinbar gedacht: Gleichwohl wird eine Vorausſetzung gemacht, welche falſch iſt, und daher kömmt der Widerſtreit zwiſchen Satz und Gegenſatz, der in der That nicht ſtatt findet. Dieſe falſche Vorausſetzung iſt: daß das jenige, was in einem Begriffe, nur nach verſchiedener Rückſicht, vereinbar iſt, als ſich widerſprechend vorgeſtellt wird; folglich, da bey den zwey erſten Antinomien alle beyde antithetiſche Sätze falſch waren, werden hier alle beyde wahr ſeyn können, da der Widerſtreit auf einer bloß falſchen Vorausſetzung beruht. Dieſe falſche Vorausſetzung recht zu verſtehen, iſt zu bemerken, daß alle Dinge, die wir er-

kennen, unter einem doppelten Geſichtspuncte gedacht werden können. Sie ſind einmahl Erſcheinungen, und als ſolche für uns nur erkennbar, und dem Cauſſalitäts-geſetze, das überall Nothwendigkeit, und einen unendlichen Regreß in der Reihe der Bedingungen involvirt, unterworfen. In dieſer Hinſicht iſt der Gegenſatz der dritten und vierten Antinomie wahr. — Dieſen Erſcheinungen aber liegt noch ein intelligibler Gegenſtand zum Grunde — Ein Ding an ſich, das für uns im Bezug auf die Erkennbarkeit, auf immer ein = X, ein unerkennbares Etwas bleibt. In Rückſicht dieſes Gegenſtandes kann auch der Satz der beyden Antinomien wahr ſeyn. Satz und Gegenſatz iſt alſo in dem Begriffe der Welt, in wie fern er unter einer verſchiedenen Rückſicht genommen wird, einmahl als Erſcheinung, und einmahl als Ding an ſich vereinbar, mithin die doppelte Antinomie nur ſcheinbar. Würde aber das Subject der Freyheit z. B. gleich den übrigen Gegenſtänden, als bloße Erſcheinung vorgeſtellt, ſo wäre der Widerſpruch unvermeidlich. Denn es würde eben das ſelbe (Freyheit) von einerley Gegenſtand in der ſelben Bedeutung (als Erſcheinung) zugleich bejahet und verneinet werden. Wird aber Naturnothwendigkeit nur auf Erſcheinungen bezogen, und Freyheit auf das Ding an ſich, das der Erſcheinung zum Grunde liegt, ſo entſpringt kein Widerſpruch. — Dem zu Folge (die weitere Ausführung muß bey Kant ſelbſt nachgeleſen werden) iſt der Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt nur dadurch vertilgbar, wenn man zugibt, daß wir die Dinge nicht er-

kennen,

kennen, wie ſie an ſich ſind, ſondern bloß, wie ſie unter den Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit erſcheinen. Da nun in dieſem Hauptſatze der Formaln, der kritiſche Idealiſm beſteht, den Kant in ſeiner Aeſthetik aufſtellt, ſo erhellet, daß die Antinomie der reinen Vernunft ein indirecter Beſtätigungsgrund für die Wahrheit dieſes Idealiſm, folglich für die Wahrheit des Fundamentes der ganzen Kantiſchen Vernunftkritik ſey.

§. 59.

Die theologiſche Idee — All der Realität — welche die Vernunft zur durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt gebraucht, realiſirt, **hypoſtaſirt**,* und ſo fort als Subjekt gedacht, oder **perſonifizirt** iſt das Objekt der rationalen Theologie. Die Vernunft, um das Daſeyn des allerrealſten Weſens d. i. Gottes zu erweiſen, hat von jeher dreyerley Wege eingeſchlagen 1) **Den ontologiſchen**, auf dem ſie aus der bloßen Möglichkeit des allerrealſten Weſens deſſen würkliche Exiſtenz folgerte. 2) Den cosmologiſchen, bey dem ſie das Daſeyn irgendeines Dinges überhaupt zum Grunde legte, und von der Zufälligkeit des ſelben auf das Daſeyn einer nothwendi-

* ὑποστασις (Subſiſtenz) bezeichnet das für ſich beſtehen der Subſtanzen, oder die Art, wie die Subſtanzen exiſtiren, zum Unterſchiede der Art, wie die Accidenzen exiſtiren, welche Exiſtenz die Inhärenz genannt wird.

gen Urſache, und von dem Begriffe dieſer auf das Daſeyn eines allerrealſten Weſens d. i. Gottes ſchloß. 3) Den phyſikotheologiſchen, der von der Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, die aus der Erfahrung hervorleuchtet, ausgeht, und bey dem Daſeyn einer vernünftigen Urſache, die man Gott nennt, endigt. Dieſer Phyſikotheologiſche Beweis war ſonder Zweifel der erſte, den die Vernunft aufſtellte. Denn er liegt unſern Sinnen, denen der Naturmenſch vor der Cultur ſeines Geiſtes am meiſten ſolgt, am nächſten. Auf ihn folgte der Cosmologiſche am Leitfaden der Speculation, da die Vernunft ſchon durch die Beobachtung und Vergleichung der Erfahrungs data geſchärſt war. Und auf dieſen kann endlich durch des Cartes der ontologiſche, der ganz am Leitfaden der Speculation fortgeht. Da ſich gleichwohl alle übrige in den ontologiſchen zuletzt verlieren, und ganz auf ihm beruhen, ſo muß die Prüfung von dem ontologiſchen anfangen, und beym phyſikotheologiſchen endigen.

§. 60.

Die Hauptmomente des ontologiſchen Beweiſes ſind folgende. „Alles, was keinen Widerſpruch enthält, iſt möglich: Nun involvirt das Daſeyn des allerrealſten Weſens keinen Widerſpruch, alſo iſt es möglich. Das Daſeyn iſt aber ſelbſt eine Realität, folglich muß ihm, da es das allerrealſte Weſen iſt, folglich alle Realitäten beſitzt, auch das Daſeyn zukommen. Es exiſtirt alſo

würklich, und zwar nothwendig. Daß dieſer Beweis nichtig, und von allen Seiten her wurmſtichig ſey, iſt allen Philoſophen beſſern Schlages längſt bekannt. Keiner beruft ſich deswegen mehr auf ihn, ſelbſt von denen nicht, welche das Daſeyn Gottes durch Gründe der bloß theoretiſchen Vernunft erweiſen zu können glauben. Der Hauptfehler liegt darin, daß das Daſeyn unter die Realitäten gezählt wird, da es doch nichts anders ausdrückt, als ein bloßes Verhältniß, in welchem ein Ding zu unſerm Erkenntnißvermögen ſtehet. Folglich müßte das allerrealſte Weſen, wenn es ein Gegenſtand der Erkennbarkeit für uns ſeyn ſollte, nicht eine bloße Idee, ſondern Etwas ſeyn, das im Raume und in der Zeit von uns angeſchaut, und nach den Categorien gedacht werden könnte. Denn dieß iſt das Verhältniß zu unſerm Erkenntnißvermögen, in welchem alle Dinge nothwendig ſtehen müſſen, die von uns erkannt werden ſollen. — Zweytens iſt der Satz, daß das allerrealſte Weſen möglich ſey, noch lange nicht dadurch erwieſen, daß man ſagt, es ſey denkbar, weil ſein Begriff keinen Widerſpruch involvire. Denn dieß gründet nichts mehr, als eine bloß logiſche Möglichkeit. Ob aber der Begriff, der ſich nicht ſelbſt widerſpricht, und in ſo fern eine logiſche Möglichkeit ausſagt, auch eine objective Realität habe, d. h. ob er kein leerer Begriff ſey, ſondern ein Object bezeichne, das auch möglich iſt; d. h. von uns unter den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, und des Verſtandes erkannt werden könne, dieß iſt eine andere Frage, die nicht nach dem Princip entſchieden wer-

den kann „Alles, was ſich nicht ſelbſt widerſpricht, iſt möglich: Denn der Satz „Etwas iſt möglich, oder würklich — iſt ein ſynthetiſcher Satz, wie Kant (Kritik S. 626 seq) ausführlich erweiſet: es kann alſo nicht ſo fort aus Begriffen, die ſich nicht ſelbſt widerſprechen, gefolgert, ſondern muß nach den Grundſätzen der Modalität, die in der Analytik aufgeſtellt werden, und die drey Arten, wie ein erkennbarer Gegenſtand zu unſerm Erkenntnißvermögen ſich verhalten könne, ausſagen, ausgemittelt werden.

§. 61.

Der cosmologiſche Beweis legt die Erfahrung von dem Daſeyn eines Etwas überhaupt zum Grunde, und ſchließt ſo: Wenn Etwas exiſtiret, ſo muß auch ein ſchlechthin nothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire zum mindeſten ich ſelbſt, alſo exiſtirt auch ein abſolut nothwendiges Weſen. Der Beweis des Oberſatzes iſt: Alles was exiſtiret, iſt ſeiner Exiſtenz nach entweder nothwendig, oder zufällig. Iſt es nothwendig, ſo haben wir, was wir verlangten, — ein abſolut nothwendiges Weſen. Iſt es aber zufällig, ſo ſetzt es, nach dem Princip der Cauſſalität, eine Bedingung, als ſeine Urſache voraus. Dieſe Bedingung, wenn ſie wieder bedingt iſt, ſetzt eine noch höhere Bedingung voraus, und ſo gilt der Regreſſus bis zu einer Urſache, die nicht mehr bedingt, und folglich abſolut nothwendig iſt. Mithin muß ein abſolut

ſolut nothwendiges Weſen exiſtiren. — Das aber, was abſolut nothwendig exiſtiret, muß durch ſich ſelbſt, oder durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, d. h. in Anſehung aller möglichen ſich entgegengeſetzten Prädicate muß es durch eines derſelben beſtimmt ſeyn, weil jedes exiſtirende Ding nur auf eine einzige Art, das iſt, durchgängig beſtimmt iſt, und beſtimmt werden kann. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasſelbe durchgängig beſtimmt, nähmlich der Begriff des allerrealſten Weſens, weil dieſes alle mögliche, ſich nicht widerſprechende Prädicate beſitzet; alſo iſt der Begriff des allerrealſten Weſens der einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, mithin da dieſes exiſtiret, ſo exiſtiret ein allerrealſtes Weſen d. i. Gott nothwendig. — Auch dieſer Beweis iſt fehlervoll. Denn ſein Hauptnerve beruhet auf dem Satze, daß, wenn etwas zufälliges exiſtirt, auch etwas nothwendiges exiſtiren müſſe. Nun erkennen wir bloße Erſcheinungen. Alle Erſcheinungen aber, als bedingt, ſtehen unter dem Geſetze der Cauſſalität, und dieſes involvirt Nichts weiters, als daß, wenn etwas bedingtes gegeben iſt, auch eine Bedingung da ſeyn müſſe. Dieſe Bedingung iſt aber wieder bedingt, und ſo kommen wir nach dieſem, bloß auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbaren Cauſſalitätsgeſetze, auf eine unendliche Reihe lauter bedingter Gegenſtände, wovon ein jeder zugleich wieder die Bedingung eines Andern iſt. Wir kommen nie auf eine allerletzte, abſolute Bedingung, die außer der Phänomenen-Reihe liegen müßte.

Der

Der Grundſatz der Cauſſalität, der dem Oberſatze des erſten Arguments zum Grunde liegt, iſt alſo fälſchlich ſo weit ausgedehnet, um nach ihm aus dem Daſeyn eines zufälligen Dinges, das Daſeyn eines nothwendigen, und in ſo fern jenſeits der Erfahrung gelegenen Weſens zu folgern. Er iſt conſtitutiv angewandt, da er doch bloß regulativ iſt; d. h. bloß anweiſet, daß wir bey einer gegebenen Erkenntniß nicht ſtehen bleiben, ſondern die Urſache der ſelben ſtets in einer höhern Bedingung aufſuchen ſollen, ohne jemahls das Feld der Erfahrung zu überfliegen. Ferner iſt das cosmologiſche Argument im Grunde kein Anderes, als das ontologiſche, nur unter einem neuen Zuſchnitte. Denn ſein Hauptnerve iſt, „ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen, iſt zugleich das allerrealſte Weſen. Dieſer Satz, ſagt Kant, muß ſich, wie alle bejahende Urtheile per accidens umkehren laſſen; „Einige allerrealſte Weſen ſind zugleich ſchlechthin nothwendige Weſen; und da ein ens realiſſimum von einem andern in keinem Stücke unterſchieden iſt, ſo läßt ſich ſchlechthin umkehren; „ein jedes allerrealſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Da erhellet aber, daß aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens, obgleich nur verſteckter Weiſe, der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn gefolgert werde, wie es der ontologiſche Beweis that, der cosmologiſche aber zu vermeiden verſprach, in der That aber nicht vermied. Dem zu Folge taugt auch dieſer Beweis Nichts, um das Daſeyn eines entis realiſſimi, d. i. Gottes zu erhärten.

§. 62.

§. 62.

Aus den nähmlichen Gründen iſt das phyſikotheologiſche Argument wurmſtichig, und für denjenigen, der eine feſte Ueberzeugung verlangt, unbefriedigend. Es iſt folgendes: In der Welt herrſcht die größte Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit. Dieſe Ordnung weiſet unwiderſtehlich auf Abſicht und Zweck hin. Folglich kann die nach Abſichten und Zweck eingerichtete Welt kein Werk der blind würkenden Natur ſeyn, ſondern ſetzt einen verſtändigen Urheber außerhalb ihrem Gebiethe voraus. Da nun dieſe Ordnung der Welt ein zufälliges Ding iſt: jedes zufällige aber ein nothwendiges Weſen vorausſetzt, ſo muß der Welt Urheber im Daſeyn nothwendig ſeyn. Ein nothwendiges Weſen aber iſt auch ein allerrealſtes Weſen, folglich exiſtirt ein allerrealſtes Weſen als Urheber der zweckmäßigen Welteinrichtung.

§. 63.

Dieſes Argument, ob es gleich, wie Kant anmerket, das klärſte, in dem gemeinen Verſtande einleuchtend und das älteſte iſt, hat doch ſo viele, und ſo erhebliche Mängel, daß es auf die Würde eines metaphyſiſchen Räſonnements, das Nothwendigkeit bey ſich führet, keinen Anſpruch machen kann. Denn 1) iſt die Ordnung und Zweckmäßigkeit, worauf es baut, nur ein Reſultat unſerer Beobachtung, die jedesmahl nur eine eingeſchränkte

Er-

Erfahrung, und folglich keine Allgemeinheit im Schlieſsen bildet. Unſere Begriffe von ihr ſind ſehr eingeſchränkt, und die Data der Erfahrung, worauf wir ſie ſußen, nicht ſo vollzählig, daß ſich ihnen nicht eine ganze Summe anderer, die für den Mangel aller Zweckmäßigkeit für unſere Einſichtbürgen, entgegenſtellen lieſse. Wir würden alſo, wenn wir Gott nach dieſem Begriffe von Teleologie bemeſſen wollten, nur eine ſehr eingeſchränkte Kenntniß von ihm zu Stande bringen. 2) Iſt dieſer Schluß im Grunde nur analogiſch, d. h. gleich demjenigen, nach welchem ich von dem Daſeyn eines zweckmäßig eingerichteten Uhrwerkes, auf das Daſeyn eines Uhrmachers ſchließe. Ich kann bloß ſagen, ſo wie ſich ein Uhrmacher zu ſeinem Uhrwerke verhält, eben ſo verhält ſich die Urſache, die wir Gott nennen, zu der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, wobey es alſo ganz unausgemacht bleibt, ob dieſe Urſache **Weltſchöpferinn** (was wir zum Begriffe von Gott ſodern) oder nur **Welteinrichterinn** d. h. ein Weſen ſey, das den bereits ſchon vorhandenen Stoff nur nach den Geſetzen der Zweckmäßigkeit geordnet habe. In dieſem letztern Falle würden wir an Gott keinen Weltſchöpfer (was doch das charakteriſtiſche Merkmahl in dem Begriffe des wahren Gottes ausmacht) ſondern nur einen weiſen **Architekten** der ſchon vorhandenen, (vielleicht von Ewigkeit her exiſtirenden) Materie haben. 3) Verläßt die Vernunft, um einen beſtimmten Begriff von dem Welt Uhrheber zu haben, wieder das Leitband der Erfahrung, von der ſie doch ausging, geht zu dem tranſcendentalen Begriff

der

der Zufälligkeit der Welt über, und folgert aus ihm ein nothwendiges Weſen, und aus dem Begriffe dieſes ſchließt ſie auf die Exiſtenz eines allerrealſten Weſens. Folglich ſinkt das ganze, hochgerühmte phyſikotheologiſche Argument in den cosmologiſchen, und ontologiſchen Beweis zurücke — iſt alſo für den ſpekulativen Denker, in Abſicht auf feſte Ueberzeugung, die vor der ſtrengſten Kritik die Probe halten könnte, eben ſo unbefriedigend, als es der ontologiſche und cosmologiſche Beweis auf immer ſeyn müſſen.

§. 64.

Die ganze rationale Theologie iſt dem zufolge ein eben ſo nichtiges und chimäriſches Unterfangen der reinen Vernunft, als wir an der rationalen Seelenlehre und Cosmologie geſehen haben. Das allerrealſte Weſen bleibt alſo, ſo wie die Seele und das Weltganze, für die bloß ſpekulative Vernunft eine bloß regulative Idee, um der durchgängigen Beſtimmung irgend eines Dinges, worauf die Form des disjunktiven Vernunftſchluſſes geht, Genüge zu leiſten, und um überhaupt die Reihe der bedingten Verſtandeserkenntniſſe durch das Unbedingte zur abſoluten Vollſtändigkeit zu bringen. Von dem Objecte dieſer Ideen können wir ſchlechterdings Nichts wiſſen, weil es uns in keiner Erfahrung, worauf alles unſer Wiſſen beſchränkt iſt, jemahls gegeben werden kann. Alle Gründe, die man entweder für oder wider das Daſeyn Gottes, der Freyheit, und Seelenunſterb-

lichkeit aufſtellen mag, ſind alſo, wenn ſie auf bloß ſpekulativem Wege geführt werden wollen, auf immer in die Klaſſe wurmſtichiger Sophiſtikationen zurückgewieſen, und ſomit den unſeligen Fehden, die zeither die philoſophirenden Parteien der Naturaliſten, Theiſten, Atheiſten, Supernaturaliſten ꝛc. unter ſich führten, auf einmahl ein Ende gemacht. Denn alle rühmten ſich der objektiven Einſicht in die Natur der Dinge, worüber ſie untereinander im Kampfe lagen. Alle ſtützten ſich auf die Reſultate ihrer ſpekulativen Nachforſchungen, derer Unhaltbarkeit doch, und gänzliche Unmöglichkeit die Kritik nach dem zeither geſchilderten Gange erwieſen hat. Sie — dieſe Krititik — begnügt ſich, den Ideen, **Gott**, **Freyheit**, eine bloß ſubjektive Realität verſchafft zu haben, indem ſie zeigt, daß ſie nicht ein Geſchöpf der dichtenden Phantaſie, ſondern ein Product der ſpekulativen Vernunft ſelbſt ſind, und überläßt es dem praktiſchen Vernunftvermögen (d. i. der Vernunft, in wie fern ſie uns das Beſtreben nach Tugend und Sittlichkeit gebeut), dieſen Ideen objektive Realität zu geben, d. h. zu zeigen, daß ihnen würkliche Objekte entſprechen, von derer Daſeyn wir uns auf dem Wege des vernünftigen Glaubens eine eben ſo feſte Ueberzeugung verſchaffen können, als uns nur immer ſonſt die theoretiſche Vernunfteinſicht geben kann.

§. 65.

§. 65.

Auf dieſe Art ſchließt ſich der praktiſche Vernunftgebrauch an den theoretiſchen, nach Kant, von ſelbſt an, und ſteht mit ihm in dem ſchönſten Einklange. Ob aber die Vernunft würklich praktiſch ſey, d. h. ob ſie würklich Principien enthalte, die den Willen des Menſchen als eines vernünftigen Weſens zum Handeln beſtimmen, kann nicht anders ausgemittelt werden, als durch eine genaue und vollſtändige Unterſuchung dieſes Vermögens d. i. durch eine Kritik der praktiſchen Vernunft. Kant hat dieſe Kritik geliefert, und vermittelſt ihrer das jenige, was er in der Kritik der theoretiſchen Vernunft niedergeriſſen, und von der Sphäre der Erkennbarkeit ausgeſchloſſen hat, aus ganz andern Materialien wieder aufzubauen geſucht, und in das Gebieth des vernünftigen Glaubens verwieſen. Sie iſt alſo das Complement ſeiner ſpekulativen Nachforſchung, nicht, als wenn dieſe nicht für ſich beſtünde, und noch einer anderweitigen von der Kritik der praktiſchen Vernunft herzunehmenden Beſtätigung dedürftig wäre: ſondern nur in ſo fern, als man urtheilen will, was die Kantiſche Philoſophie über **Gott**, **Freyheit**, **Unſterblichkeit**, und über die Verbindlichkeit des Sittengeſetzes (von welchen Dingen das ganze Intereſſe der Menſchheit abhängt) für einen Aufſchluß gebe? — daß wir nach bloß ſpekulativen Gründen von dieſen Objekten weder pro noch contra etwas wiſſen können, iſt das Reſultat der theoretiſchen Vernunftkritik. Dieſe Entſcheidung iſt aber

ſo lange hart, und jedem, der als Menſch, ein nothwendiges Intereſſe an jenen Gegenſtänden nehmen muß, ſo lange unausſtehlich, als er nicht weiß, daß die Ueberzeugung von ihrem würklichen Seyn auf noch andere, und unumſtößliche Principien gebaut werden könne. Welches dieſe Principien ſeyen, unterſucht nun die Kritik der praktiſchen Vernunft; dieſe muß alſo nothwendig als Complement der erſtern in Anſchlag gebracht werden, wenn man nicht einſeitig über den Gehalt des Kantiſchen Syſtems aburtheilen, und das ſelbe, ohne Grund, als für Religion, Moralität, und dem Staate gefährlich verſchreien will.

§. 66.

Das Detail der Kritik der p. V. zu verfolgen, würde uns in eine allzugroße, und für unſre Abſicht unnöthige Weitſchweifigkeit verwickeln. Wir bemerken alſo nur die weſentlichen Stücke, worauf es vornähmlich in ihr ankömmt, um den Ideen der ſpekulativen Vernunft, Gott, Freyheit, Unſterblichkeit, objektive Realität zu verſchaffen, oder, um in uns den nothwendigen Vernunftglauben * zu begründen, daß ein Gott exiſtire, und

*) In der Kritik der reinen V. S. 848. f. f. und in der Kritik der Urtheilskraft S. 448. ſetzt Kant drey Stufen des Fürwahrhaltens in Abſicht auf Ueberzeugung feſt, die nothwendig in Anſchlag gebracht werden müſſen, wenn man aller ſchiefen Deutung ausweichen will. Dieſe drey Stufen ſind 1) Meinen,

und daß wir frey und unſterblich ſeyen. Die Hauptmomente, auf denen dieſer Glaube beruhet, ſind folgende:

§. 67.

Erſtens: daß die Moralität — Tugend, und Pflicht — kein leerer Nahme, kein Geſchöpf der Phantaſie, ſon-

dern

2) Glauben, 3) **Wiſſen**; oder wie er in der Kritik der Urtheilskraft ſagt „Erkenntbare Dinge ſind entweder Sachen der Meinung (opinabile) oder Thatſachen (ſcibile) oder Glaubensſachen (mere credibile). Alles Fürwahrhalten muß auf Gründen beruhen. Dieſe Gründe ſind entweder aus der Natur des Gegenſtandes, von dem wir etwas für wahr halten, hergenommen; oder liegen ſie lediglich in der beſondern Beſchaffenheit des für wahrhaltenden Subjekts, oder ſind ſie in beyden zugleich gegründet. Sind ſie aus der Natur des Gegenſtandes ſelbſt hergenommen, ſo ſind ſie objektiv, und eben deßwegen auch ſubjektiv hinlänglich (ich ſetze voraus, daß ſie vom Subjekte, als aus der Natur des Objektes hergenommen, eingeſehen und verſtanden werden) um mich zum Beyfall zu ſtimmen, und das Fürwahrhalten, welches daraus entſpringet, heißt **Wiſſen**, und der Gegenſtand ſelbſt iſt für mich eine **Thatſache** (ſcibile) in wie fern, nach Kant, unter einer Thatſache nicht nur allein ein Etwas verſtanden wird, das durch Erfahrung, (eigene, oder fremde Erfahrung, vermittels der Zeugniſſe) dargethan werden kann; welches ſonſt die gewöhnliche Bedeutung dieſes Wortes iſt: ſondern überhaupt ein Gegenſtand für

dern eine Eigenſchaft ſey, nach welcher jeder Menſch, als ein vernüftig - freyes Weſen nothwendig ſtreben muß, wenn er den Adel ſeines Geſchlechtes nicht ſchänden, und ſich von der Stufenleiter vernünftiger Weſen herab in

einen Begriff, deſſen objektive Realität bewieſen werden kann, es geſchehe nun durch Vernunft, oder durch Erfahrung. cf. Kritik der Urtheilskraft S. 450. Alle mathematiſche, logiſche, ꝛc. Sätze alſo, und auch Zeugniſſe ſind res facti und gehören als ſolche unter die ſcibilia. Kann ich aber von den Gegenſtänden ſelbſt, weder durch die theoretiſche Vernunft, weder durch die Erfahrung etwas erkennen; finde aber in mir eine beſondre Eigenſchaft oder Beſchaffenheit, als Grund, jenen Gegenſtand und gewiſſe Eigenſchaften von ihm für wahr zu halten, ſo wird dieſes Fürwahrhalten, das aus objektiv unzuläuglichen, ſubjektiv aber zuläuglichen Gründen entſpringt, **Glauben** genannt. Ich finde z. B. gewiſſe Zwecke in mir, ich ſchließe ſogleich: alſo müſſen mir auch die nothwendigen Mittel zu Gebothe ſtehen, ſie zu realiſiren, wenn ſie nicht ſchimäriſch, und bloß, um mich zu necken, mir aufgegeben ſeyn ſollen. Fände ſich nun, daß, um einen ſolchen, mir von der Vernunft ſelbſt aufgegebenen Zweck zu realiſiren, kein anderes Mittel möglich ſey, als die Annahme eines oder mehrerer theoretiſchen Sätze, die, als ſolche, doch weder pro noch contra ausgemacht werden könnten, ſo würde ich von meiner Vernunft ſelbſt gedrungen, dieſe Sätze für wahr gelten zu laſſen. Namque qui vult finem, debet velle media, iſt eine ganze analytiſche Wahrheit. Dieſes Fürwahrhalten nun, welches aus einem

in die Kategorie der unvernünftigen Feldthiere ſtürzen will: daß auch der Menſch ein natürliches Intereſſe an der Moralität nehme, ob es gleich nicht ungetheilt, und practiſch überwiegend iſt; daß Jedermann, der ſeine Vernunft gebrauchen kann, einen Unterſchied zwiſchen Honeſtum und Inhoneſtum mache, iſt eine unwiderſprechliche Thatſache. Krit. p. V. S. 96. 72. 81. 163. ꝛc. Die

Gefühle

zwar ſubjectiven, aber doch nothwendig von der Vernunft gebothenen Zwecke, als Beſtimmungsgrunde, herrührt, heißt **nothwendiger Vernunftglaube**, und iſt vom zufälligen Glauben bloß darin unterſchieden, daß dieſer von einem bloß zufälligen Zwecke ausgeht. Hieraus iſt erſichtlich, daß die Ueberzeugung, welche das **Wiſſen** begleitet, von jener, welche durch den nothwendigen Vernunftglauben bewürkt wird, dem Grade nach nicht unterſchieden ſey, ſondern lediglich nur darin, daß ich dort den Gegenſtand meines Fürwahrhaltens erkenne, oder erkennen kann, hier aber von ihm ſchlechterdings Nichts einſehe. **Das Meinen** endlich iſt ein Fürwahrhalten aus Gründen, die weder objectiv, noch ſubjectiv zulänglich ſind. Die Meinungsſachen, ſagt Kant, ſind jederzeit Objecta einer, wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntniß, (Gegenſtände der Sinnenwelt) die aber nach dem bloßen Grade dieſes Vermögens, den wir beſitzen, für uns unmöglich iſt. Z. B. Vernünftige Bewohner der Planeten anzunehmen iſt eine Sache der Meinung. cf. Kritik der Urtheilskraft S. 449. ſeq.

Gefühle, welche wir die moraliſche zu nennen pflegen, und die bey jedem cultivirten Menſchen, ſo wie auch nach dem Zeugniſſe der Reiſebeſchreiber bey den Barbaren nur nach einer andern Modification würkſam ſind, verkündigen es überlaut, daß uns gewiſſe, moraliſche Geſetze in unſer Herz geſchrieben ſeyen, von derer genauer Beobachtung der ganze Werth und die ganze Würde unſerer Perſon abhängt. Befolgen wir ſie nicht; achten wir nicht auf den Ruf der Vernunft, und laſſen wir uns lediglich durch die Antriebe unſrer ſinnlichen Natur zum Handeln beſtimmen, ſo ſtehen wir mit den Feldthieren auf der nähmlichen Linie, und der Charakter unſeres Geſchlechtes iſt verſchwunden. Die Sittlichkeit alſo und die Wahrheit, daß Tugend kein leerer Nahme ſey, ſteht als Thatſache feſt, und muß ſelbſt von dem Laſterhafteſten, wenigſtens je zuweilen, eingeräumt werden. cf Jacob über den moraliſchen Beweis des Daſeyns Gottes, S. 21, u. ſ. f. und die Predigten über die Pflichten der höheren Stände bey den bürgerlichen Unruhen unſerer Zeit, Wirzburg 1793. S. 46. u. ſ. f.

§. 68.

Die Sittlichkeit, als ein unwiderlegbares, und durch keine, zum Beſten der Neigungen unternommene Sophiſtication wegzuvernünftelndes Factum zum Grunde gelegt, folgt von ſelbſt, daß wir freye Weſen ſeyen. Denn da das moraliſche Geſetz Handlungen gebiethet,

die nicht anders möglich ſind, als durch eine, von allen Urſachen in der Sinnenwelt verſchiedene, und unabhängige Cauſſalität, die wir **Freyheit** * im eigentlichen

* Die Freyheit iſt doppelt. Entweder die practiſche, oder transcendentale (metaphyſiſche.) Jene beſtehet in der Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, und heißt *arbitrium liberum*: zum Unterſchiede vom *arbitrium brutum*, (thieriſche Willkühr) welche nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe — **pathologiſch** — beſtimmt werden kann. Daß wir practiſch frey ſeyen, ſagt uns die Erfahrung, und unſer tägliches Bewußtſeyn. Denn nicht bloß das, was unſre Sinne reitzt, beſtimmet unſre Willkühr, ſondern wir haben ein Vermögen durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entfernte Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Ich habe, z. B. einen heftigen Durſt, und die lautere, kalte Quelle, die ſich mir in der Nähe zeigt, macht einen heftigen Eindruck auf mein Begehrungsvermögen. Aber dieſem Eindrucke folge ich nicht, weil ich durch meine Vernunft einſehe, daß mir der Trunk ſehr ſchädlich ſeyn könne. Ich handle alſo hier practiſch frey. Aber dieſe practiſche Freyheit iſt zum moraliſch handeln noch nicht hinlänglich. Denn es könnte ja doch der Fall ſeyn, daß ich durch meine Vernunftvorſtellungen zum Handeln oder Nichthandeln nothwendig beſtimmt würde; in welchem Falle die Imputabilität meiner Handlung — dieſes characteriſtiſche Merkmahl aller, ächt moraliſchen Hand-

metaphyſiſchen oder transcendentalen Sinne des Wortes nennen, ſo hat die Vernunſt ſelbſt auch würklich dieſe Kraft,

lungen — wegfallen würde. Zur Moralität wird alſo noch eine ganz andere Freyheit erfodert: eine ſolche nähmlich, die nicht nur die Nöthigung äußerer Antriebe, ſondern auch alle, durch innere Vernunftvorſtellungen gewürkte Nöthigung ausſchließet, und in dem Vermögen der Seele beſtehet, ohne alle nöthigende Beſtimmung einen Zuſtand, oder eine Handlung von ſelbſt (ſponte) anzufangen. Dieſe metaphyſiſche Freyheit iſt der phyſiſchen Natur Nothwendigkeit, oder dem Naturgeſetze der Cauſſalität gerade zu entgegengeſetzt. In wie fern wir nähmlich, als ſinnliche Weſen in die Reihe der Erſcheinungen gehören, ſtehen wir mit ſammt unſern Handlungen, die auch Erſcheinungen, unter dem Geſetze der Cauſſalität, kraft deſſen eine jede Erſcheinung eine andere vorausſetzt, auf welche ſie, als auf ihre Urſache, nothwendig folgt. Dem zu Folge ſind alle unſre Handlungen, die in der Sinnenwelt geſchehen, bedingt nothwendig. Dieſer Cauſſalität durch Naturnothwendigkeit ſtehet nun gerade gegen über die Cauſſalität durch Freyheit: d. i. das Vermögen, eine Reihe von Handlungen von ſelbſt d. i. ſo anzufangen, daß der Beſtimmungsgrund meiner Cauſſalität nicht weiter mehr in Etwas vorhergehenden aufgeſucht werden kann. Dieſe transcendentale Freyheit, welche, als ein bloß problematiſcher d. i. als ein bloß möglicher, ſich nicht widerſprechender Begriff in der Kritik der theoretiſchen Vernunft gerettet wurde, iſt der Grundpfeiler aller Moralität, wie Kant in der Kritik der

Kraft, oder Cauſſalität, und ſie iſt mit der Vernunft, oder ihren unmittelbaren Würkungen ſelbſt gegeben. (Jacob l. cit.) §. 69.

p. V. S. 169 — 185 bündig erweiſet. Sie iſt die *Ratio eſſendi* aller Sittlichkeit. Aber, daß ſie uns in der That zukomme, iſt nur durch das moraliſche Geſetz das ſich vor ihr, und weit früher als ſie, als eine, jedermann einleuchtende Thatſache ankündigt, erkennbar, in dem dieſes, ohne ſie nicht möglich wäre. Das moraliſche Geſetz iſt alſo die *Ratio cognoſcendi* der Freyheit. Dieſe beyde Begriffe — Freyheit und Sittlichkeit — weiſen demnach wechſelweis auf einander zurücke, und da Freyheit ſich mit dem Naturmechaniſm, unter dem alle Phänomene: folglich auch wir mit unſern Handlungen ſtehen, nicht verträgt, ſo bleibt Nichts übrig, als ſie zu einer Eigenſchaft des handelnden Weſens zu machen; in wiefern es ein Noumenon, — ein intelligibeler Gegenſtand — ein Ding an ſich iſt. Das handelnde Weſen wird alſo in doppelter Rückſicht, einmahl, als Phaenomen, und einmahl als Noumen, betrachtet; wozu uns die Kritik der. r. V. vollkommen berechtigt. Durch dieſe Bemerkung iſt nun der Einwurf gehoben, den Manche gegen die Kritik der p. V. machten, um ſie eines Zirkels zu beſchuldigen. Sittlichkeit, ſagen ſie, iſt nicht möglich, ohne Freyheit. Alſo muß die Freyheit von aller Sittlichkeit feſt ſtehen. Nun leitet aber die Kritik der p. V. allererſt aus der Sittlichkeit die Freyheit ab, folglich drehet ſie ſich in Zirkel. Antwort: In Rückſicht auf das Erkenntniß der Freyheit geht die Sittlichkeit, als Thatſache, voraus. Wir ſind uns ihrer eher, als

§. 69.

Zu jeder Handlung werden wir durch gewiſſe Beweggründe beſtimmt, und je nach dem dieſe Beweg- und Beſtimmungsgründe beſchaffen ſind, ſo iſt auch der Werth der Handlung ſelbſt beſchaffen. Sind die Beſtimmungsgründe verwerflich, ſo iſt es auch die Handlung ſelbſt, ſollte ſie auch dem äußerlichen Anſcheine nach noch ſo glänzend erſcheinen, und umgekehrt. Es frägt ſich alſo, durch was für Beſtimmungsgründe unſer Wille geleitet werden müſſe, damit die Handlungen, zu denen wir uns entſchließen, den Titel ächt moraliſcher Handlungen führen können? Um dieſe Frage zu beantworten, betrachtet Kant vorerſt die Natur und den eigentlichen Charakter ſittlicher Geſetze, und führt alsdenn alle Principien des Willens auf eine doppelte Klaſſe zurücke, deren die erſtern **das materiale**, die andern aber das formale Princip des Willens enthält.

§. 70.

Die Natur und der eigenthümliche Charakter ſittlicher Geſetze beſteht darin, daß ſie mit **ſtrenger Allge-**

mein-

der Freyheit bewußt. cf. Kritik der p. V. S. 52. Anmerk. Aber in Rückſicht der Möglichkeit der Sittlichkeit geht Freyheit voraus, als welche die ratio poſſibilitatis aller Sittlichkeit iſt. cf. Kritik p. V. Vorrede S. 5. Anmerk.

meinheit, und unbedingter d. i. kategoriſcher Nothwendigkeit gewiſſe Handlungen gebiethen. Das Geſetz nähmlich überhaupt iſt eine Formel, welche die Nothwendigkeit einer Handlung ausſagt. Iſt der Wille des handelnden Weſens nicht an und für ſich ſchon der Vernunft völlig gemäß, ſo, daß er ſich ſtets für das jenige entſchließet, was die Vernunft als gut erkannt hat; wird er vielmehr noch nebenher durch beſondere ſubjective Gründe, die mit denen der Vernunft in Widerſtreit liegen können, d. i. durch Maximen geleitet, wie es bey dem Willen aller endlichen Weſen der Fall würklich iſt; ſo wird jene Nöthigung zu einer gewiſſen Handlung, welche das Geſetz ausſagt, durch ein Sollen ausgedrückt, und die ganze Formel heißt Imperativ. Z. B. Du ſollſt nicht lügen. Für den göttlichen, wie überhaupt für jeden heiligen Willen alſo, der unausbleiblich, und nothwendig von der Vernunft beſtimmt wird, und bey dem alles Sollen ſchon ein Wollen iſt, finden keine Imperative ſtatt. Sie paſſen nur für endliche Weſen.

§. 71.

Alle Imperative gebiethen nun auf eine doppelte Art: Entweder hypothetiſch, oder categoriſch. Iſt die Nothwendigkeit der Handlung, die ſie ausſagen, auf eine gewiſſe Bedingniß eingeſchränkt, ſo entſpringt der hypothetiſche Imperativ. Dieſer ſtellt alſo die Handlungen nur in ſo fern als nothwendig vor, in wie fern

ich

ich einen gewiſſen Zweck, zu dem ſie nach der Vernunfteinſicht ein taugliches Mittel iſt, will. Z. B. Willſt du im Alter nicht darben, und durchaus unglücklich ſeyn, ſo mußt du in deinen Jünglings und Mannsjahren etwas erſparren, und enthaltſam ſeyn. Gebe ich hier den Zweck, oder die Bedingniß auf, ſo fällt das Bedingte, die Nothwendigkeit der Handlung von ſelbſt weg. (vorausgeſetzt, daß die Bedingung den einzigen Verpflichtungsgrund des Bedingten enthält) Und deswegen ſind alle hypothetiſche Imperativen nicht ſowohl Gebothe der Vernunft (praecepta) als vielmehr Rathſchläge der Klugheit (conſilia). Ferner ſind alle hypothetiſche Imperative entweder **proplematiſch**, oder **aſſertoriſch**, je nachdem der **Zweck**, zu dem ſie eine Handlung als Mittel nothwendig vorſchreiben, entweder ein bloß **beliebiger**, und **möglicher**, oder ein **würklicher** Zweck iſt, den alle Menſchen würklich wollen. cf. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 40 ſqq.

§. 72.

Ganz anders verhält es ſich mit dem **categoriſchen Imperativ**. Dieſer gebiethet eine Handlung ſchlechtweg, ohne Rückſicht auf ihre Tauglichkeit, einen gewiſſen Zweck zu erreichen; z. B. du ſollſt nicht lügen, du ſollſt ein ehrlicher Mann ſeyn. Er heißt deswegen der Imperativ der Sittlichkeit, in wie fern alle ſittliche Geſetze **unbedingt nothwendig**, und ſtreng allgemein ge-

gebiethen, ſo, daß die Handlung, auf die ſie dringen, nicht nur für dieſes, oder jenes, ſondern überhaupt für jedes vernünftige, mit einem Willen begabte Weſen verpflichtend iſt; da im Gegentheile der hypothetiſche Imperativ, nach ſeiner zweyfachen Modiſication betrachtet, der Imperativ der **Geſchicklichkeit** und der **Klugheit** genannt wird.

§. 73.

Hieraus folgt, daß alle Handlungen, die den Titel der ächt moraliſchen führen ſollen, nach einem ſolchen Beſtimmungsgrunde — nach einem ſolchen Prin cip des Willens unternommen ſeyn müſſen, dem der Charakter des ſittlichen Imperativs, „**die ſtrenge Allgemeinheit und abſolute Nothwendigkeit**„ zukömmt. Welches iſt nun wohl dieſer Beſtimmungsgrund?

§. 74.

Alle Principien des Willens ſind entweder **formal**, oder **material**, ſo wie auch die Geſetze des Denkens entweder bloß formale oder materiale ſind. **Material** heißt ein Beſtimmungsgrund des Willens, der von einem Objecte (Materie) des Begehrungsvermögens hergenommen iſt. Jede Aeußerung des Willens geht nähmlich auf die Realiſirung (Wirklichmachung) irgend eines Objectes. Iſt nun die Vorſtellung dieſes Objectes, und das jenige Verhältniß des ſelben zum Subjecte, wodurch

in

in dieſem das Gefühl der Luſt der Annehmlichkeit, oder das Gefühl der Unluſt erzeugt wird, der Beſtimmungsgrund der Willkühr, ſo heißt dieſer Beſtimmungsgrund **material**; und weil nur aus der Erfahrung allein abgenommen werden kann, ob ein zu realiſirendes Object in dem handelnden Subjecte das Gefühl der Luſt oder Unluſt hervorbringen werde, ſo ſind in ſo fern alle materiale Willensprincipien jederzeit empyriſch, und als ſolche zur Erzeugung ſittlich guter Handlungen ganz untauglich.

§. 75.

Denn iſt das Gefühl der Luſt oder Unluſt, das von der Wirklichmachung eines Objects zu hoffen ſteht, der alleinige Beſtimmungsgrund meines Willens, ſo iſt die Handlung, zu der ſich dieſer entſchließt, von dem Charakter ſittlicher Handlungen (§. 73) ganz entfernt. Sie, als das Gegründete, verhält ſich gerade ſo, wie der Grund; Nun iſt der Grund, warum ſie unternommen wird (das Gefühl der Luſt) jederzeit ſubjectiv, nur für dieſes, oder jenes Subject, geltend, zu dem nähmlich das Object von ihr dem Verhältniſſe der Luſt oder Unluſt würklich ſteht. Sie würde alſo auch nur für dieſes Subject verbindliche Kraft haben, und in Bezug auf alle übrige Weſen, die von ihr den nähmlichen Vortheil nicht erwarten können, würde ſie unter die adiaphora gehören. So würde alſo die kategoriſche Nothwendigkeit, welche das Weſen moraliſcher Handlungen

aus-

ausmacht, in eine bloß hypothetiſche verwandelt, und folglich alle Moralität, wenn es bloß materiale Beſtimmungsgründe des Willens gäbe, völlig verſchwinden.

§. 76.

Unter den materialen Beſtimmungsgründen des Willens ſteht das Princip der eigenen Glückſeligkeit an der Spitze, und iſt im Grunde der allgemeine Titel aller materialen Principien. Es heißt „Moraliſch gut iſt dasjenige, was uns dauerndes Vergnügen macht, oder, was unſere Glückſeligkeit auf eine bleibende Art befördert. Es wird auch das Princip der Selbſtliebe genannt, in wie fern Selbſtliebe nichts anders iſt, als das ſtete Streben eines empfindenden Geſchöpfes ſeine Glückſeligkeit zu befördern. Daß dieß Princip material, und der allgemeine Titel aller materialen Principien ſey, erhellet von ſelbſt. Denn der Verpflichtungsgrund des Willens wird nach ihm von dem Vergnügen abhängig gemacht, welches eine Handlung gewähren könnte, folglich von dem Verhältniſſe, in welchem das Object von ihr zum Gefühle der Luſt oder Unluſt in dem begehrenden Subjecte ſteht; recht ſo, wie es die Natur aller materialen Principien mit ſich bringt. (74) Es iſt alſo, wie überhaupt alle materiale Principien, zur Begründung moraliſcher Geſinnungen untauglich, und unter allen, wie Kant in ſeiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 90. anmerkt, am

aller-

allermeiſten verwerflich. Denn 1) iſt es falſch, was dieſes Princip vorgibt, und die Erfahrung widerſpricht dieſem Vorgeben gänzlich, daß das Wohlbefinden ſich genau nach dem Wohlverhalten richte, indem öfters der ſittlich beſte Mann im Elende darbet, während dem der gekrönte Wolluſtknecht im Ueberfluſſe aller, auf das Wohlbefinden abzielender Glücksgüter ſchwelget; 2) fehlen ihm augenſcheinlicher, als irgend einem andern ſubalternen Princip, alle Eigenſchaften eines ſittlichen Beſtimmungsgrundes. Denn auch zugegeben, daß der Trieb nach Glückſeligkeit allen Menſchen, und überhaupt allen vernünftigen, aber endlichen Weſen natürlich ſey, ſo iſt doch der Begriff derſelben ſo äußerſt ſchwankend, und unbeſtimmt, daß, obgleich jeder Menſch zu ihr zu gelangen wünſcht, er doch niemahls beſtimmt, und mit ſich ſelbſt einſtimmig ſagen kann, was er eigentlich wünſche, und wolle. Die Urſache davon iſt, weil die Glückſeligkeit die möglich größte Befriedigung der Neigungen (ſowohl extenſiue der Mannichfaltigkeit derſelben, als intenſiue dem Grade, und protenſiue, der Dauer nach) fodert, und in ſo fern aus lauter empyriſchen, d. i. aus ſolchen Elementen zuſammengeſetzt iſt, die aus der Erfahrung müſſen entlehnt werden. Nun wechſeln aber die Neigungen des Herzens; bey dem nähmlichen Menſchen iſt bald dieſe, bald jene im vorzüglichen Grade des Einfluſſes auf das Begehrungsvermögen, und bey Verſchiedenen ſind ſie ohnehin äußerſt verſchieden. Man kann alſo nach keinem ſicheren, und für alle vernünftig-ſinnliche Weſen gültigen Princip ausmitteln, was ſie eigent-

gentlich in allen Momenten ihres Daſeyns glücklich mache: ſondern hier muß man ſich bloß nach empiriſchen Rathſchlägen z. B. der Höflichkeit, Sparſamkeit, Mäßigkeit, ꝛc. richten, denen die Erfahrung das Zeugniß gibt, daß ſie das Wohlbefinden im Durchſchnitte am allermeiſten befördern. Wäre demnach von dem Triebe nach Glückſeligkeit die verpflichtende Kraft des moraliſchen Geſetzes abhängig, ſo würde dieſe niemahls abſolut, und categoriſch, ſondern immer nur hypothetiſch, d. i. auf die Bedingung eingeſchränkt ſeyn, daß man aus der Handlung einen Vortheil zum Beſten der lohnſüchtigen Neigungen ziehen könne. Es würde ſtets heiſſen „weil mich dieſe, oder jene Handlung glücklich macht, deswegen bin ich verbunden, ſie zu unternehmen. Gäbe ich nun dieſen, von ihr zu erwartenden Vortheil auf, ſo würde nach der conſequenteſten Denkart die Verbindlichkeit ſelbſt wegfallen. Die categoriſchen Gebothe der Sittlichkeit würden alſo in lauter Maximen der Klugheit aufgelöſt, die auch jedesmahl erſt den Vortheil berechnet, ehe ſie ſich zu Etwas entſchließet. Für mich würde etwas Pflicht ſeyn, was es für einen andern nicht iſt, und auch für mich nicht immer, ſondern nur ſo lange, als ich Vortheile zu hoffen hätte. Um zu beurtheilen, ob eine Handlung für mich Pflicht ſey, oder nicht, hätte ich alſo im Ganzen weiter Nichts zu thun, als zu calculiren, d. i. nach den Regeln der Arithmetik die Summe angenehmer Empfindungen und Gefühle, die der Vollzug einer Handlung zu erzeugen im Stande iſt, von der Summe der unangenehmen Folgen, die ſich aus dem Nichtvollzuge

der ſelben ergeben würde, abzuziehen, um in der Differenz den Beſtimmungsgrund meines Willens anzutreffen, ob ich z. B. jetzt lügen, oder die Wahrheit reden, ob ich Kabalen und Intriquen ſchmieden, oder ein ehrlicher Mann ſeyn ſolle. Die Pflichten wären alſo eben ſo viele arithmetiſche Probleme, die einer eben ſo vielfachen Solution fähig ſind, als die Neigungen des Herzens in dem nähmlichen, und noch mehr in verſchiedenen Subjecten Modificationen haben — die Bewegurſachen zur Tugend würden mit denen zum Laſter in einer Klaſſe ſtehen, und nur der Calcul würde beyderſeits anders gezogen werden müſſen. Die Sittlichkeit ginge alſo verloren, und ihre majeſtätiſche Erhabenheit würde zernichtet, wenn die Selbſtliebe der Beſtimmungsgrund moraliſcher Handlungen wäre.

§. 77

Ganz überzeugt, daß das Princip der Selbſtliebe zum oberſten Princip, und Beſtimmungsgrunde des Willens, um moraliſche Handlungen hervorzubringen, untauglich ſey, ſchlugen die Philoſophen verſchiedene Wege ein, um ein beſſeres aufzufinden. Man verband mit der Selbſtliebe, als Urtriebe des Menſchen, noch den Trieb der Sympathie, um aus beyden die Pflichten gegen ſich, und Andere abzuleiten. Nach dieſem Syſteme, welches beſonders der Engländer Smith, und Rouſſeau in Schutz nahmen, iſt dasjenige moraliſch

raliſch gut, was nicht nur mein, ſondern auch das Wohl Anderer auf eine bleibende Art befördert. Allein die Untauglichkeit dieſes Satzes zum Criterion moraliſcher Handlungen ſpringt von ſelbſt in die Augen. Denn nebſt dem, daß es noch nicht unter den Anthropologen ausgemacht iſt, ob dieß Mitgefühl zu den Urtrieben des Menſchen gehöre (und gehört es nicht dazu, ſo habe ich keine Verbindlichkeit nach dem Princip der Selbſtliebe, es zu befriedigen, zu erhalten — ich darf es vielmehr ausrotten, und gänzlich erſticken, ſo bald es mich zu unangenehmen Empfindungen fortreiſſen will) ſo hat es, zum Beſtimmungsgrunde des Willens gemacht, die nähmlichen Mängel an ſich, als das Princip der Selbſtliebe, indem es das Wohlverhalten wieder nach dem Wohlbefinden bemißt, und ſomit, wie jenes, alle Pflicht zerſtöret (§. 76) cf. Koſmann's allgemeines Magazin ꝛc. I B. I St. „Ueber die bisherigen Gründe der p. Philoſophie.

§. 78.

Andere, nahmentlich Hutcheſon, nahmen ihre Zuflucht zu einem beſondern Sinne, um in der Aufgabe, welches der oberſte moraliſche Beſtimmungsgrund, und Richter ſey, beſſer fortzukommen. Nach ihnen iſt alles das moraliſch gut, was dem Ausſpruche des moraliſchen Sinnes gemäß iſt: Bös aber dasjenige, was demſelben widerſtreitet. Beydes

aber

aber läßt ſich nur daraus beurtheilen, ob das Bewußt-ſeyn der zu unternehmenden, oder ſchon geſchehenen Handlung unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, oder mit Seelenunruhe, und Schmerzen verbunden ſey, — allein auch dieſes Verfahren iſt nichtig. Denn, obgleich dieſer moraliſche Sinn der Sittlichkeit, und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er, wie Kant ſich ausdrücket, der Tugend die Ehre beweiſt, das Wohlgefallen, und die Hochſchätzung für ſie ihr unmittelbar zuzuſchreiben, und ihr nicht gleichſam, ſo wie die beyden erſte, ins Geſicht ſagt, daß es nicht ihre Schönheit, ſondern nur der Vortheil ſey, der uns an ſie knüpfe; ſo iſt er doch, wo von der Beurtheilung deſſen die Rede iſt, was eigentlich moraliſch ſey, ein Winkeltribunal, in dem die Entſcheidung dieſer Frage nicht durchs **Fühlen**, als wozu keine Spontaneität, wodurch allein das Urtheil möglich wird, ſondern bloß Receptivität erfoderlich iſt; ſondern einzig und allein durch die **Vernunft** gegeben werden kann. Die Gefühle ſind etwas ganz ſubjectives. Einer fühlt ſo, der Andere anders. Sie geben alſo niemahls einen gleichen Maßſtab des Guten und Böſen ab, es ſey denn, daß ſie von einem allgemein gültigen, folglich von der allgemeinen Menſchenvernunft ſelbſt hervorgebrachten Grundſatze geleitet würden, in welchem Falle aber nicht die Gefühle, ſondern dieſer Vernunftgrundſatz der oberſte Beſtimmungsgrund der Willkühr ſeyn würde. Der Menſch, wenn er des moraliſchen Sinnes fähig ſeyn ſoll, muß ferner ſchon moraliſch ſeyn, weil Niemand, als durch

das Bewußtſeyn ſeiner Vergehungen geplagt, oder durch das Bewußtſeyn ſeiner pflichtmäßigen Handlungen ergötzt werden kann, der nicht ſchon zum voraus moraliſch gut iſt, und nicht ſchon vorher an der Moralität ein Intereſſe nimmt. Das Gefühl der Annehmlichkeit, oder der Gemüthsunruhe, welches das Weſen des ſogenannten Sinnes ausmacht, und wodurch dieſer in die Klaſſe der Glückſeligkeitsprincipien augenſcheinlich zurückſinkt, iſt allererſt Folge der ſchon vorausgegangenen moraliſchen Geſinnung und Beurtheilung einer Handlung, kann alſo ſchlechterdings nicht zur Würde der Urſache, von der die Moralität allererſt gegründet würde, erhoben werden, wenn man nicht ein ὕστερον πρότερον begehen will. cf. Kants Grundleg. S. 91 Krit. p. V. S. 67 und Schmid's Verſuch eine Moralphiloſophie. S. 141. Jakob's Abhandlung über das moraliſche Gefühl.

§. 79.

Den bloß empiriſchen Principien * der Willensbeſtimmung, welche insgeſammt ein Object vorausſetzen, deſſen Verhältniß zum wollenden Subjecte das Gefühl der Luſt oder Unluſt erzeuget, und dadurch Beſtimmungs-

grund

* Sie alle zu erörtern, und zu widerlegen iſt unnöthig, da ſie Kant Kritik p. V. S. 69 auf ein Syſtem zurückgeführet hat, und die Widerlegung des Einen die Widerlegung Aller iſt.

grund des Willens wird, gegenüber ſtehen die **rationale** d. i. ſolche, welche zwar von einem Vernunftbegriffe hergenommen, gleichwohl aber noch immer deswegen **material**, und in ſo fern zum oberſten Richtmaaß der Sittlichkeit untauglich ſind, weil ſie den Willen nicht unmittelbar von der Vernunft ſelbſt, ſondern von einem drittern, von der Vernunft nur vorgeſtellten Objecte beſtimmen laſſen. Den erſten Platz unter dieſen behauptet das Stoiſche und Wolfiſche Princip der Selbſtvervollkommnung „**Mache dich ſo vollkommen, als du kannſt.**„ Und nach ihm ſteht das theologiſch-ſcholaſtiſche, (das nähmlich vorzüglich zu den Zeiten der Scholaſtiker unter den Theologen in Schwunge war.) **Thue das, was Gott will.**

§. 80.

Das Wolfiſche Princip „perfice te, quantum potes„ iſt äußerſt unbeſtimmt, und drehet ſich, bey einer nähern Beſtimmung im Zirkel herum. Denn der Begriff der Vollkommenheit kann entweder in **theoretiſcher** oder in **praktiſcher** Bedeutung genommen werden. Theoretiſch betrachtet, iſt ein Ding vollkommen, das in ſeiner Art vollſtändig iſt d. i. durchgängig beſtimmt iſt, vermittelſt welcher durchgängigen Beſtimmung ihm aus der unendlichen Anzahl der ſich contradictoriſch entgegengeſetzten Prädicate immer je Eines zukömmt. Von dieſer Vollkommenheit kann hier, wo es

auf

auf die Beurtheilung, und auf das Regulativ moraliſcher Handlungen ankömmt, die Rede nicht ſeyn. In der praktiſchen Bedeutung aber nennt man das jenige Weſen **vollkommen**, was zu allerley Zwecken und Abſichten geſchickt und tauglich iſt. Der Menſch iſt alſo vollkommen, wenn ſeine Kräfte zur Realiſirung der ihm aufgegebenen Zwecke zulänglich ſind. Dem Zufolge wäre der Sinn des Princips „perfice te, quantum potes,„ dieſer: **Erhalte, erwirb, und verſtärke deine Kräfte ſo ſehr, als du kannſt, damit ſie zur Realiſirung deiner Zwecke zulänglich ſind.** Nun erhellet 1) daß, wenn durch die Befolgung dieſer Regel Moralität zu Stande kommen ſoll, nur von **moraliſchen** Zwecken, und in wie fern das Mittel jederzeit mit dem Zwecke homogener Natur ſeyn muß, nur von **moraliſchen** Kräften * die Rede ſeyn könne, folglich das ſchon vorausgeſetzt werde, was allererſt zu Stande

 ge-

* Von phyſiſchen Kräften kann wohl die Rede nicht ſeyn. Denn dieſe als z. B. Stärke des Körperbaues — tragen zur Begründung der Moralität nicht das geringſte bey. Eben ſo können keine andere Realitäten, derer gröſstmögliche Summe der Begriff der Vollkommenheit ausmacht, verſtanden werden, als wieder moraliſche. Denn daß einer reich, gelehrt, angeſehen ſey ꝛc. macht ihn noch nicht zum moraliſchen Manne: das Princip der Vollkommenheit läßt ſich alſo in dem tavtologiſchen Satz auf: um Moraliſch zu ſeyn, erwirb dir alle mögliche moraliſche Kräfte und Realitäten.

gebracht werden ſoll — die Zirkelforme alſo unvermeidlich ſey. 2) Daß dieſes Princip, da die Zwecke in Beziehung auf welche der Begriff der Vervollkommnung allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, vor aller Willensbeſtimmung vorhergehen, und, als der Grund der Möglichkeit der letztern vorhergegeben ſeyn müſſen, ein **materiales** ſey, weil es ſeine ganze Beſtimmungskraft von den Zwecken, als Materie des Begehrungsvermögens, hernimmt. Iſt es aber material, ſo iſt es eben dadurch nach dem vorhergehenden, in Abſicht auf Erzeugung moraliſcher Geſinnungen unbrauchbar. (§. 80.) Des nähmlichen groben Zirkels im Erklären und, noch auffallendern als das vorhergehende, des Materialiſm macht ſich das theologiſche Princip ſchuldig, das den Willen Gottes zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens aufſtellt, der moraliſch handeln will. Denn daß hier der Beſtimmungsgrund nicht in der eigenen Vernunft des wollenden Subjectes, ſondern in einem, außer ihm gelegenen Objecte, als Materie des Begehrungsvermögens, enthalten, das ganze Princip alſo **material**, und deswegen **verwerflich** ſey, erhellet von ſelbſt. Daß es ſich aber auch in einem offenbaren Zirkel herumdrehe, erhellet daraus, weil man, ob ein Gott ſey oder nicht ſey, und was er für einen Willen und Eigenſchaften habe, nicht anders, als aus der Vernunft ſelbſt; und zwar, da die theoretiſche Vernunft, wie wir oben geſehen haben, hiezu unzulänglich iſt, aus der praktiſchen, wie wir noch ſehen werden, erweiſen und beſtimmen kann. Hier wird alſo ſchon vorausgeſetzt, daß es

eine Moralität gebe, um deren Begründung uns es aber doch erſt zu thun iſt; und da wir die Vollkommenheiten Gottes nicht ſelbſt anſchauen können, ſo bleibt uns nichts übrig, als ſie nach unſern Begriffen zu beſtimmen, und zwar nach unſern **moraliſchen** Begriffen, da wir doch keine vornehmere kennen, die wir auf die Gottheit übertragen könnten. Die Moralität der Geſinnungen wird alſo vorausgeſetzt, „um den Willen Gottes zu erkennen, und hintenher wieder aus dieſem abgeleitet, und ſomit der lächerliche Zirkel begangen „**Moraliſch gut iſt das, was Gott will, das will aber Gott, was moraliſch gut iſt.**

§. 81.

Der Schluß aus dem bisherigen iſt: daß, da die materialen Principien des Wollens ſchlechterdings nicht tauglich ſind, Moralität zu begründen, ſie vielmehr ganz untergraben, indem ſie die kategoriſche Nothwendigkeit, und allgemeine d. i. ſich auf alle vernünftige Weſen erſtreckende Verbindlichkeit moraliſcher Handlungen in eine bloß hypothetiſche, nur für Subjecte gewiſſer Art gültige umſchaffen, **indem es nach ihnen jedesmahl heißt „Weil, und wenn ich dieß Object will, deswegen muß ich ſo, und nicht anders handeln:** man ein anderes Princip aufſuchen müſſe, das, von aller Materie des Begehrungsvermögen, und von dem Verhältniſſe derſelben zum Gefühle der Luſt und Unluſt, unabhängig den Willen ſo beſtimme, daß

in

in ſeine Handlungen die Form — der Charakter des kategoriſchen Imperativs (die abſolute Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit) komme. Denn nur durch einen ſolchen Beſtimmungsgrund kommen moraliſche Handlungen zu Stande.

§. 82.

Abſtrahiren wir nun bey einem ächt moraliſchen Geſetze von allen Zwecken und Objekten, auf derer Realiſirung die Befolgung des ſelben abzielet, ſo bleibt Nichts anders übrig, als die Form, nach welcher das Geſetz abgefaßt iſt. Dieſe Form des Geſetzes beſtehet in ſeiner Allgemeinheit, und kategoriſchen Nothwendigkeit z. B. du ſollſt ein ehrlicher, gerader Mann ſeyn ꝛc. Dieſes Geſetz iſt nicht bloß für den Menſchen, ſondern überhaupt für alle vernünftige Weſen, auf die nur überall ein Imperativ treffen kann, gültig. Die geſetzliche Allgemeinheit alſo iſt das Princip, nach dem die Handlungen eines jeden endlichen Weſens unternommen werden müſſen, damit ihnen der Charatter moraliſcher Handlungen zu Theil werde. Die Maxime d. i. das ſubjective Princip des Wollens (wodurch das Subjekt zunächſt beſtimmt wird) muß ſo geeigenſchaftet ſeyn, daß ſie die Form eines moraliſchen Geſetzes annehmen; d. h. zu einem allgemeinen, nicht bloß für mich, ſondern überhaupt für alle vernünftige Geſchöpfe geltenden Geſetze erhoben werden kann, und denn iſt die unternommene Handlung moraliſch. Dieß anders ausgedrückt,

und auf eine beſtimmte Formel zurückgebracht, gibt das oberſte Princip aller moraliſchen Beurtheilung, nähmlich: **Handle ſtets nach derjenigen Maxime, die zu einem allgemeinen Geſetze erhoben werden kann.** Dieſes Princip heißt **formal**, in wie fern es die Form des moraliſchen Geſetzes unmittelbar darſtellt, und durch dieſe Form des moraliſchen Geſetzes, das uns als eine Thatſache gegeben iſt, zugleich die Form des Willens * charak-

* So wie der Verſtand ſeine formale Denkgeſetze hat, die aus ſeiner Natur unmittelbar abgeleitet werden, und dieſe Geſetze nur deswegen Formel heiſſen, weil ſie die Form des Verſtandes, d. i. das jenige ausmachen, wornach ſich der Verſtand richten muß, damit er nicht irrig denke: eben ſo hat auch der Wille ſeine beſondere Form, nach der er ſich richten muß, damit moraliſche Handlungen erzeugt werden. Welches dieſe Form ſey, kann nicht anders ausgemittelt werden, als durch das, uns als unbezweifeltes factum gegebene moraliſche Geſetz, in welchem ſie ſich unmittelbar kenntlich macht. Gleichwie ich ferner nicht ſagen kann, die Form des Verſtandes ſey das Denken ſelbſt, ſondern nur das, wodurch allererſt das Denken möglich wird: Eben ſo kann ich nicht ſagen, die Form des Willens ſey das **Wollen ſelbſt**; ſondern ſie iſt das, wornach ſich der Wille richten muß in ſeinen Aeußerungen, damit moraliſch gute Handlungen entſpringen. Sie iſt die vernünftige Handlungsweiſe, und im praktiſchen gerade das, was im theoretiſchen die vernünftige Denkweiſe (Form des Verſtandes) iſt. cf. Schmid Verſuch eine Moralphiloſophie S. 32.

charakteriſirt, der moraliſch heiſſen ſoll. Wie nach ihm das Moraliſche und Pflichtmäßige an den Handlungen, die man zu den zeither ſogenannten vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zählte, beurtheilt werden könne, zeigt die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. S. 53 ſeq.

§. 83.

Daß nähmliche Princip kann auch ſo ausgedruckt werden: **Handle allzeit ſo, daß du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls aber bloß als Mittel gebraucheſt.** Denn müſſen meine Handlungen, um moraliſch heiſſen zu können, nur nach ſolchen Maximen unternommen werden, die zu einer allgemeinen, für jedes vernünftige Weſen gültigen Geſetzgebung geeigenſchaftet ſind, ſo muß das, deſſen Vorſtellung meinen Willen zum Handeln beſtimmt, d. i. der Zweck meiner Handlungen ein Etwas ſeyn, das nicht bloß für mich einen Werth und eine Beſtimmungskraft hat — denn ſo käme niemahls eine allgemeine Geſetzgebung zum Vorſchein — ſondern das einen abſoluten, folglich für jedes vernünftige Weſen gültigen Werth hat, und was mithin ein abſoluter Zweck iſt (im Gegenſatze des bloß relativen bloß für mich gültigen) Nun hat Nichts in der ganzen Schöpfung einen abſoluten Werth — Nichts iſt ein abſoluter Zweck, als die vernünftige Natur des Menſchen, und

der

der übrigen vernünftigen Weſen überhaupt, die einer Zweckvorſtellung fähig ſind; weswegen, wie Kant in ſeiner Grundlegung S. 6 ſchön anmerket, die vernünftige Weſen auch ganz allein **Perſonen**, alle übrige Dinge aber Sachen (res) genannt werden. Dieſe haben bloß in ſo fern einen Werth, als ſie **Mittel** ſind, um die Zwecke der Perſonen zu realiſiren. Die Perſonen aber haben einen abſoluten Werth, — ſie ſind nicht bloße Mittel, ſondern müſſen von allem dem, wozu ſie als Mittel von Andern gebraucht werden, ſelbſt den Zweck in ſich haben, — ſie müſſen das, zu deſſen Realiſirung ſie von Andern gebraucht werden, ſelbſt wollen, durch ſeine Vorſtellung ſich ſelbſt zum Handeln beſtimmen laſſen, — die Zwecke Anderer für ihre eigene Zwecke erkennen, ſonſt ſind es bloß relative Zwecke, die auf den Charakter moraliſcher Zwecke gar keinen Anſpruch machen können. Folglich darf ich, um moraliſch zu handeln, niemahls ſo handeln, daß ich die Menſchheit, es ſey nun in meiner, oder in der Perſon Anderer, bloß als Mittel gebrauche — ſie muß ſtets zugleich als Zweck mitgelten. Kürzer gefaßt, kann die Identität des zweyten Princips mit dem erſten auch ſo dargethan werden.

Zweck iſt überhaupt das, deſſen Vorſtellung mich zum Handeln beſtimmt. Soll die Handlung moraliſch ſeyn, ſo muß dieſer Beſtimmungsgrund eine Maxime ſeyn, die zu einer allgemeinen Geſetzgebung geeigenſchaftet iſt, folglich eine Maxime, die nicht nur von meiner

Ver-

Vernunft, ſondern überhaupt von der Vernunft eines jeden vernünftigen Weſens gut geheiſſen werden muß. Die Vorſtellung nicht nur meiner, ſondern der Vernunft einer jeden Perſon alſo muß mich zum Handeln beſtimmen, wofern ich moraliſch handeln will; d. h. ich muß, um moraliſch zu handeln, jedes vernünftige Weſen als **Zweck** betrachten, und niemahls bloß als **Mittel**, welches geſchehen würde, wenn ich **durch mich** ſelbſt, oder durch **Andere** Zwecke realiſiren wollte, die weder ich (nach meiner bloßen Vernunft) weder Andere (nach ihrer Vernunft) wollen könnten. Z. B. Wenn ich meinen Körper aus wollüſtigen Abſichten mißbrauche, oder zur Sättigung meiner Wolluſt, Mädchen verführe, ſo brauche ich die Menſchheit ſowohl in meiner, als in der Perſon Anderer bloß als Mittel. Denn ob ich gleich nach dem ſinnlichen Beſtandtheile meiner Perſon die Befriedigung wollüſtiger Triebe will, und die verführte Schöne ebenfalls mit einwilligt, ſo kann ich nach dem vernünftigen Antheil dieſe Maxime unmöglich gut heiſſen. Denn würde ſie zu einem allgemeinen Geſetze erhoben, das jeder zu befolgen verpflichtet wäre, ſo würde die Menſchheit gar bald ſich ſelbſt zernichten, das Geſetz alſo unmöglich beſtehen können. Es zerſtöret ſich ſelbſt, und beweiſt dadurch augenſcheinlich, daß meine Handlung unmoraliſch war. cf. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten S. 67.

§. 84.

§. 84

Jede Willensbeſtimmung geht auf die Wirklichmachung irgend eines Objects, ſo, daß dieſes Object entweder der Grund der Willensbeſtimmung ſelbſt iſt; oder bloß nothwendige Folge von ihr, da ſie unabhängig von aller Rückſicht auf Objecte, lediglich durch die Vernunſt ſelbſt, ſtatt findet. Das Object, das zum Vorſchein kömmt, wenn unſer Wille ſich nur durch das formale Princip, oder nur durch die bloße Achtung für das moraliſche Geſetz unter dem Nahmen der Triebfeder * beſtimmen läßt, iſt kein anders als das **Gute** (bonum) ſo wie im Gegentheile das **Böſe** (malum) herauskömmt, ſobald er von dieſem Regulative ſeiner Handlun-

* Triebfeder — Elater Animi — iſt nichts anders, als der ſubjective Beſtimmungsgrund eines Weſens (z. B. des Menſchen) deſſen Wille nicht ſchon vermittelſt ſeiner Natur (wie der göttliche Wille) dem moraliſchen Geſetze nothwendig gemäß iſt, dieſem gemäß zu ſeyn. Dieſe Triebfeder darf kein Object des Begehrungsvermögens vermittelſt eines Gefühls der Luſt ſeyn, — denn ſonſt entſpringt, wie oben gezeigt worden, niemahls Moralität, ſondern nur höchſtens Legalität der Handlung (Gemäßheit mit dem Geſetze). Sie kann alſo nichts anders ſeyn, als das moraliſche Geſetz ſelbſt, das unwiderſtehlich in jedem pathologiſch afficirten Weſen ein Gefühl der Achtung erzeugt, und durch die Sinnlichkeit der Vernunft unterwirft. cf. Krit. p. V. S. 127, ſeq.

lungen abweichet. Dieſe beyde Gegenſtände des Willens, in wie fern er moraliſch, oder unmoraliſch handelt, ſind von dem Wohl und dem Wehe ſehr unterſchieden. Dieſe letztern Ausdrücke bedeuten die Beziehung eines Objectes auf den Zuſtand der Annehmlichkeit, oder Unannehmlichkeit — der Luſt oder Unluſt, — des Vergnügens oder Schmerzens. Jene hingegen bezeichnen den Effect eines, durchgängig nach moraliſchen, oder unmoraliſchen Maximen beſtimmten Willens. Dieſer Effect kann ein Gut und ein Uebel zugleich ſeyn, je nachdem er nach den Princip der Sittlichkeit auf der Einen, und nach dem der eigenen Glückſeligkeit auf der andern Seite zugleich geſchätzt wird. In wie fern er eine Folge moraliſcher Maximen iſt, kann er dem Gefühle der Luſt großen Abbruch thun, — kann Schmerzen verurſachen, iſt alſo nach dem moraliſchen Geſichtspuncte ein Gut, nach dem pathologiſchen aber ein Uebel ein Wehe; und ſo im Gegentheile, was pathologiſch d. i. aus dem Standpuncte der Neigungen betrachtet, ein Wohl iſt, kann in moraliſcher Hinſicht etwas Böſes ſeyn.

§. 85.

Moraliſch zu handeln, und dadurch das Gute (bonum) würklich zu machen, iſt die Hauptbeſtimmung des Menſchen, als eines vernünftigen mit Freyheit begabten Weſens. Um dieſem Hauptzwecke ſeines Daſeyns, der ihm von ſeiner Vernunft aufgegeben iſt, und

durch

durch den er ſich von allen Thieren des Feldes unterſcheidet, Genüge zu leiſten, darf er ſich, wie wir geſehen haben, ſchlechterdings nicht von ſeinen Neigungen, die unter dem Nahmen der Glückſeligkeit Beſriedigung verlangen, leiten laſſen; ſondern er muß einzig und allein dem Geſetze unbedingten Gehorſam zollen, ſollte er auch ſich dadurch noch ſo unglücklich machen — Er muß ſtets der Mann ſeyn, den das Pflichtgefühl, auch auf Koſten aller Neigungen beherrſchet, und der dem Archetypon Juvenals entſpricht:

„Eſto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae ſi quando citabere teſtis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut ſis
Falſus, & admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

Unterdeſſen, obgleich das Verlangen nach Glückſeligkeit nicht das leitende Princip des moraliſchen Mannes ſeyn darf; ſo fühlt er doch den Trieb nach ihr eben ſo unwiderſtehlich in ſich, als er die Moralität nach den Ausſprüchen ſeiner Vernunft für den vornehmſten Zweck ſeines Daſeyns anzuerkennen genöthiget iſt. Er hat Neigungen in ſich, die auf Befriedigung dringen, und er kann ihre Forderungen nicht abweiſen, ohne gegen den zweyten Beſtandtheil ſeines Weſens (die Sinnlichkeit) grauſam zu wüthen. Auch ſagt ihm die praktiſche Vernunft nicht, er ſolle die Anſprüche auf Glückſeligkeit

auf-

ausgeben, ſondern nur, ſobald von Pflicht die Rede iſt, ſolle er darauf gar nicht Rückſicht nehmen. (Kr. p. V. S. 166). Er darf alſo, und muß billig das Streben nach Glückſeligkeit als einen Zweck betrachten, der ihm von ſeiner ſinnlichen Natur vorgelegt wird, und ihn dem Hauptzwecke, der aus dem edlern Beſtandtheile ſeines Ichs — der Vernunft — hervorgehet, nähmlich dem Streben nach Moralität zu ſubordiniren trachten. Denn eben die Vernunft iſt es, die das Maaß der Glückſeligkeit, deſſen wir theilhaftig zu werden wünſchen, ganz unparteyiſch, nach dem Grade unſerer Würdigkeit, dieſen aber nach dem Grade der Tugend beſtimmt, zu dem wir uns emporgeſchwungen haben; je tugendhafter der Mann iſt, deſto würdiger iſt er, glückſelig zu ſeyn, und ſo im Gegentheile. Denn die Würdigkeit iſt nichts anders, als das genaue Verhältniß der Angemeſſenheit des Beſitzes oder Genuſſes einer Sache, zu dem Werthe des genießenden Weſens. Nun beſtehet aber der höchſte Werth eines jeden vernünftigen Weſens in der Tugend, dieſe macht uns alſo der Glückſeligkeit allererſt würdig. Nach dieſem Maaßſtabe der Würdigkeit würde ſich die Vernunft richten, wenn ſie einem jeden, der Glückſeligkeit bedürftigen, Geſchöpfe, eine Portion derſelben anzuweiſen hätte. Folglich ſtehet der vornehmſte, und erſte Zweck unſerer Natur — das Streben nach Sittlichkeit — mit dem zweyten — dem Verlangen nach Glückſeligkeit) in ſo fern in dem Verhältniſſe der Subordination, als jener das Maaß beſtimmet, nach welchem ein endliches Weſen der Glückſelig-

ſeligkeit, wo nicht theilhaftig, doch wenigſtens würdig wird. Gleichwie aber ferner die Glückſeligkeit nur in ſo fern des Wunſches, und der Billigung eines vernünftigen Weſens werth iſt, als ſie mit der ſittlichen Güte im Verhältniſſe ſteht, ſo kann auch die Vernunſt eines endlichen der Glückſeligkeit bedürftigen Weſens, nur unter der Bedingung die Moralität für das **höchſte, vollendete**, ihr denkbare, und wünſchenswerthe Gut erkennen, wenn der ihr, genau proportionirte Grad von Glückſeligkeit würklich mit ihr verbunden iſt. Denn der Begriff von der ſittlichen Güte, als der Bedingung der Würdigkeit, glückſelig zu ſeyn, iſt mangelhaft, und für die Foderungen der vernünftig - ſinnlichen Natur ſchlechterdings unzulänglich, wenn nicht der würkliche Genuß einer, mit der Sittlichkeit in genauem Ebenmaaße ſtehenden Glückſeligkeit zu hoffen ſteht. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann wie ſich Kant ausdrücket, mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Weſens gar nicht zuſammenbeſtehen. — Das ganze und vollendete Gut alſo (Bonum conſummatum) welches allen Foderungen, Wünſchen, und Hoffnungen der Vernunſt vollkommen Genüge leiſtet, und nach welchem zu ſtreben, wir durch den doppelten, uns von unſerer vernünftig - ſinnlichen Natur aufgegebenen Zweck angewieſen werden, beſtehet aus zwey, ſich untergeordneten Elementen, derer das erſte, vornehmſte und oberſte (Bonum ſupremum) die Tugeud iſt, das zweyte aber (Bonum priori ſubordinatum) der

Glück-

Glückſeligkeit. cf. Kritik. p. V. S. 198 ſeq. Krit. r. V. S. 837 ſeq. und Snells Abhandlung über die Glückſeligkeit, in Verbindung mit der Sittlichkeit.

§. 86.

Gebiethet die Vernunft nach dem höchſten Gute zu ſtreben, und iſt dieſes der nothwendig höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens, ſo muß es doch auch möglich ſeyn, das ſelbe wirklich zu machen, und dadurch dem aufgegebenen höchſten Zwecke zu entſprechen. Denn ohne dieſe Möglichkeit, ſind ihre Zumuthungen und Befehle bloße Nekereien, und belachenswerthe Phantomen. Nun aber iſt es nach all unſerer Einſicht ſchlechterdings unmöglich, es zu befödern, und wirklich zu machen, wenn wir nicht annehmen 1) daß unſer Daſeyn nicht bloß auf die engen Grenzen dieſes Sinnenlebens eingeſchränkt ſey, ſondern, daß es ſich jenſeits des Grabes noch auf eine ganze Ewigkeit erſtrecke, d. h. daß wir **unſterblich** ſeyen. 2) daß es eine Gottheit gebe.

Folglich

Anmerk. Worin dieſe Beſtimmung des höchſten Gutes, nach dem zu ſtreben, das ausmachet, was die Alten Weisheit (σοφια) nannten (woher die Weisheitslehre, die Liebe zur Weisheit, auf Wiſſenſchaft zurückgebracht, **Philoſophie** ihren Nahmen hat) von dem Lehrbegriffe der Stoa und Epikurs über eben dieſen Gegenſtand verſchieden ſey, zeigt ſehr ſchön die Kritik p. V. S. 200.

Folglich müſſen wir, ſobald wir jenen nothwendigen Zweck unſers Daſeyns einräumen, auch die beyden letztern Sätze, als die einzigen Mittel, jenem Zwecke Genüge zu leiſten, zugeſtehen.

§. 87.

Denn, was den erſten, und oberſten Beſtandtheil des höchſten Guts — die Tugend und Sittlichkeit — betrifft, ſo ſind wir, ſo lange wir in dieſem Leben ſind, ſchlechterdings nicht im Stande, den Foderungen, welche die Vernunft in Rückſicht ihrer an uns machet, zu entſprechen. Denn ſie — die Vernunft — ſtellt uns die Sittlichkeit oder die Tugend als ein Ideal der Heiligkeit dar, die in der durchgängigen, und aus Liebe unternommenen Erfüllung aller ſittlichen Gebothe, oder, in der völligen Angemeſſenheit der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze beſtehet, und befiehlt uns, daß wir all unſer Wollen und Handeln mit dieſer Idee einer vollkommenen ſittlichen Güte übereinſtimmen laſſen ſollen. Nun können wir, ſo lange wir ſinnliche, mit Neigungen afficirte Weſen ſind, dieſes Ideal der Heiligkeit — dieſe völlige Angemeſſenheit unſerer Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze — in keinem Momente unſers Daſeyns ganz erreichen. Denn unſere Neigungen, die durch das moraliſche Geſetz ſo oft, und ſo empfindlich niedergeſchlagen werden, ſträuben ſich gegen die Erfüllung ſeiner Foderungen, und eine Folge dieſes ſteten Antagoniſm iſt, daß wir das Sittengeſetz in keinem Zeitpuncte un-

ſers Daſeyns völlig gern d. i. aus Liebe erfüllen, was doch das charakteriſtiſche Merkmahl im Begriffe der Heiligkeit ausmacht. Uns iſt nichts anders beſchieden, als das ſelbe (Sittengeſetz) aus Achtung d. i. aus dem Bewußtſeyn zu erfüllen, daß unſer Wille dem moraliſchen Geſetze unbedingten Gehorſam ſchuldig ſey, die Neigungen mögen auch dagegen einwenden, was ſie wollen. Die Erfüllung des Moralgeſetzes alſo iſt, ſo lange wir keine reine Intelligenzen, ſondern pathologiſch afficirte Geſchöpfe ſind, mit einem Kampfe gegen die Neigungen unſers Herzens verbunden, und dieſen Kampf immer kleiner und ſchwächer zu machen, und dadurch dem Gefühle der Liebe gegen das Sittengeſetz mehr aufzuhelfen, iſt das einzige, was wir thun können, und was den Maaßſtab unſerer Tugend in jedem Momente unſerer Exiſtenz beſtimmet.

§. 88.

Sind wir endliche Weſen der völligen Angemeſſenheit unſerer Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze, welche in dem Vernunftbegriffe des höchſten Gutes den oberſten Beſtandtheil ausmachet, in keinem Momente unſers Daſeyns fähig, ſo bleibt für uns, wenn wir die Vernunftfoderung an uns, und mit ihr das ganze Sittengeſetz nicht in die Klaſſe der Chimären verweiſen wollen, nichts anders übrig, als daß wir durch ununterbrochenes Fortſchreiten in der moraliſchen Vervollkommnung und Ausbildung unſerer Geſinnungen — durch einen un-

unterbrochenen, mithin ins Unendliche gehenden Progreſſus — uns jenem Ideale der Heiligkeit immer mehr und mehr annähern, ohne es jemahls völlig zu erreichen. Nun aber iſt dieſer, ins Unendliche gehende Progreſſus unſerer moraliſchen Kultur, nur unter der Vorausſetzung möglich, daß unſere Exiſtenz auch ins Unendliche fortdauere, und daß uns ſtets das Bewußtſeyn von der Idendität unſeres ehevorigen und gegenwärtigen Ichs d. h. die **Perſönlichkeit** begleite. Alſo iſt die Annahme einer, ohne Ende fortdauernden Exiſtenz, und Perſönlichkeit unſers Ichs d. h. **die Unſterblichkeit unſers Geiſtes** nothwendig, wenn das höchſte Gut, deſſen Realiſirung der Endzweck, und das Object eines, durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens iſt, ſeinem erſten und oberſten Theile nach nicht etwas unmögliches, und chimäriſches ſeyn ſoll.

§. 89.

Eben ſo nothwendig iſt die Annahme des Daſeyns Gottes. Denn ſoll das höchſte Gut erreichbar ſeyn, ſo iſt es nicht genug, daß wir uns beſtreben, dem Ideale der Heiligkeit uns immer näher zu bringen, und in der Tugend ſtets größere Fortſchritte zu machen. Denn ſo würden wir das höchſte Gut nur nach einem, obgleich dem vornehmſten ſeiner Beſtandtheile würklich zu machen bemühet ſeyn. Glückſeligkeit muß noch mit der Sittlichkeit in Uebereinſtimmung gebracht werden, und

zwar in eine ſolche, daß uns genau das jenige Maaß von Glückſeligkeit zu Theil werde, deſſen wir uns durch unſer Tugendſtreben würdig gemacht haben. Dieſe Harmonie aber zu bewürken, ſteht nicht in unſerer Gewalt; denn die Elemente der Glückſeligkeit hängen größtentheils von den phyſiſchen Naturgeſetzen ab, über die wir doch nicht Herren ſind, die wir alſo nicht ſo lenken können, wie es die Befriedigung unſerer Neigungen unter dem Nahmen der Glückſeligkeit ſodert. Auch iſt dieſer Zuſammenhang nicht ſchon an ſich nothwendig. Denn die alltägliche Erfahrung bürget, daß der Tugendfreund mit tauſenderley Unfällen des Lebens zu kämpfen habe, daß er öfters Hunger und Durſt, Krankheiten und Verfolgungen leiden müſſe, während dem der Freund des Laſters im Ueberfluſſe aller, auf den glücklichen Genuß des Lebens abzielender Glücksgüter ſchwelgt. Will ich alſo nicht die Idee des höchſten Gutes, deren Realiſirung die Vernunft mit unnachlaßlicher Strenge gebeut, aufgeben, — will ich nicht der Hoffnung des, meinem ſittlichen Werthe genau angemeſſenen Grades von Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, entſagen, und durch dieſes Entſagen aufhören, die Befehle der Vernunft zu reſpektiren, ſo muß ich ein Weſen über mir annehmen, das im Stande iſt, in jenem zukünftigen Leben denjenigen Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit zu bemerken, wozu weder ich, noch ein anderer Menſch, jemahls im Stande bin, und das jedem, das ihm zukommende Maaß von Glückſeligkeit ertheilen werde. Dieſes überſinnliche Weſen muß, wenn es dieſer Beſtim-

ſtimmung gewachſen ſeyn ſoll, über den phyſiſchen Naturgang Herr ſeyn, weil es die phyſiſchen Geſetze, von denen die Glückſeligkeit größtentheils abhängt, mit den moraliſchen in Uebereinſtimmung bringen ſoll. Es muß aber auch, da es nach den Ausſprüchen meiner Vernunſt die Sittlichkeit ganz allein zum Maaßſtaabe der auszutheilenden Glückſeligkeit machen muß, an der Moralität ſelbſt ſein Wohlgefallen haben, ſie als den höchſten Zweck vernünftiger Weſen erkennen, und folglich ein **moraliſches** Weſen ſeyn. Und da die Moralität eine Eigenſchaft des Herzens iſt, die man nicht ſo fort aus den Handlungen allein, als vielmehr aus den Geſinnungen des Herzens ſchätzen kann, ſo muß es, nun in der Austheilung der Glückſeligkeit nicht ungerecht und blind zu verfahren, die Geſinnungen eines jeden, der auf Belohnung Anſprüche macht, kennen. — Da nun hiezu **Allwiſſenheit** erfodert wird, ſo muß ihm auch dieſe Vollkommenheit zukommen. Es muß ferner **allgegenwärtig** ſeyn, damit es unmittelbar allem Bedürfniſſe, welches das höchſte Weltbeßte erfodert, nahe ſey; **ewig**, damit in keiner Zeit dieſe Uebereinſtimmung der Natur und Freyheit ermangle. — Kurz: es muß eine **allmächtige**, **allwiſſende**, und **moraliſche** Intelligenz ſeyn, die wir unter dem Nahmen der Gottheit verehren, und anbethen. cf. Kr. r. V. S. 843.

§. 90.

§. 90.

So bin ich alſo durch die moraliſche Geſetzgebung meiner Vernunft genöthigt, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes, von welchen beyden Objecten die theoretiſche Vernunft nichts wiſſen konnte, anzunehmen, und ſie feſt zu glauben. Zwar würde ich noch immer verpflichtet ſeyn, moraliſch gut zu handeln, wenn ich auch auf dieſe beyde Gegenſtände meines Glaubens nicht Rückſicht nehmen wollte. Denn ſie enthalten ſo wenig den Grund meiner Verbindlichkeit zur Tugend, daß vielmehr die ganze Würde der ſelben verloren ginge, wenn ich ſie von dieſer Hinſicht abhängig machen wollte. Ich würde alsdenn zwar noch **legal** aber nicht **moraliſch** handeln können, indem zum moraliſch Handeln nicht bloß erſodert wird, daß meine Handlungen dem Geſetze gemäß ſeyen, (Legalität) ſondern daß ſie auch lediglich um des Geſetzes willen, mithin ohne alle Rückſicht auf einen äußerlichen, nicht in der Vernunft ſelbſt gelegenen, Verpflichtungsgrund, unternommen worden. Gleichwohl würde ich, ohne Gott und Unſterblichkeit nicht im Stande ſeyn, den Endzweck, den das moraliſche Geſetz zu beſödern auferlegt (das höchſte Gut) zu realiſiren. Ich würde mich zur ſtandhaften Ausübung deſſen, was der Begriff des höchſten Gutes, dem nachzuſtreben, die Vernunft gebeut, in ſich ſchließt, zu ſchwach fühlen, und der Verſuchung unmöglich widerſtehen können, die Gebothe der Vernunft ſelbſt in die Klaſſe der Unmöglichkeit zu verweiſen, und ſo allen

Muth

Muth verlieren, an die Ausübung der ſelben Hand anzulegen. Es iſt alſo ein nothwendiges Bedürfniß für uns, ein zukünftiges Leben, und ein höchſtes Weſen vorauszuſetzen. Wir ſodern beyde Objecte nothwendig, damit die Sittlichkeit nach dem, was ihren Entzweck ausmacht, nicht in das Reich der Unmöglichkeiten zurückſinke. Aus dieſer Urſache ſind die beyden Grundwahrheiten aller Religion — **Gott und Unſterblichkeit** Poſtulata der practiſchen Vernunſt d. i. Sätze, die zwar an und für ſich theoretiſch ſind (indem ſie das Daſeyn betreffen) und als ſolche weder für noch wider verwieſen werden können, wie aus der Kritik der r. V. erhellet, die aber gleichwohl in praktiſcher Abſicht nothwendig angenommen werden müſſen, weil ohne ſie das Sittengeſetz, als ein apodiktiſches Geboth, deſſen Befolgung nothwendig iſt, ſeinem Endzwecke nach, nicht erfüllt werden könnte. Ohne einen Gott, und eine für uns jetzt nicht ſichtbare, aber gehoffte Welt — (ſagt Kant Krit. der r. V. S. 841) ſind die herrlichſten Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beyfalls, und der Verwunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſatzes, und der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Weſen natürlich, und durch eben dieſelbe reine Vernunſt a priori beſtimmt, und nothwendig iſt, erfüllen. cf. Snell über die Glückſeligkeit in Verbindung mit der Sittlichkeit.

§. 91.

Dieſe Hauptgedanken der praktiſchen V. Kritik mögen nun hinlänglich ſeyn, um den Gang kenntlich zu machen, den Kant einſchlug, um den Ideen der ſpekulativen Vernunft **Gott**, **Freyheit**, und **Unſterblichkeit** objective Realität zu verſchaffen. Wir haben geſehen, daß er dieſe Gegenſtände aus dem Felde der theoretiſchen Vernunſt ausgehoben, und in das Gebieth der praktiſchen verſetzt habe; — daß er die ſpekulativen Beweiſe für dieſelbe als unzulänglich erklärt, und ſtatt ihrer einen aus der Moralität als Eigenſchaft des Subjectes geführten, und deswegen moraliſch genannten Beweis von bloß ſubjectiver Gültigkeit (denn für jenen, der die Moralität nicht als eine nothwendige Eigenſchaft ſeiner Natur gelten läßt, hat er keine Ueberzeugungskraft) gegeben habe, — daß alſo zwiſchen der Kritik der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft der engſte Zuſammenhang ſtatt finde, auf den man folglich nothwendig Rückſicht machen muß, um über den Werth des ganzen Syſtemes nicht einſeitig zu urtheilen, und es nicht ohne Grund als für Moral und Religion gefährlich und nachtheilig zu verſchreien. Laſſet uns nun noch kürzlich beſtimmen, worin denn eigentlich dieſer Werth des Kantiſchen Syſtems beſtehe, und dadurch dem dritten Punkte unſerer Aufgabe Genüge leiſten.

III.

Werth des Kantiſchen Syſtemes.

§. 92.

Unter dem Werthe des Kantiſchen Syſtems verſtehe ich zunächſt die Bündigkeit der Fundamentalgründe, auf denen es beruhet, und ſeine Tauglichkeit, die Streitigkeiten, welche zeither auf dem Gebiethe der Philoſophie geführt wurden, zu endigen, und dem Menſchen über die jenigen Probleme, welche ſein heiligſtes Intereſſe ausmachen (§. 2.) ſichere, und geläuterte Aufſchlüſſe zu geben. Ein Theil ſeiner Verehrer behauptet, daß es eine, durchaus apodiktiſche, Wiſſenſchaft ſey, die nothwendig auf Ueberzeugung führe, wenn man nur ſo glücklich geweſen, ihren Sinn aufzufaſſen, — daß es das einzig wahre, und in ſeinen Principien unumſtößlich ſey, und daß folglich alle die jenigen den Weg der Wahrheit verfehlen, welche ſeine Lehrſätze nicht unterſchreiben. Sie — dieſe Wiſſenſchaft ſagt Hr. Goeß in ſeiner Abhandlung über die Kritik der r. Vernunſt S. 1. ſeq., iſt der Stolz der menſchlichen Vernunft, glänzt zum erſten Mahle am Horizonte der Gelehrſamkeit, und wirft ſegnende Strahlen auf ihre Pflegſöhne. Sie wird nicht lange mehr nur den Philoſophen intereſſiren, ſondern bald jeden Gelehrten und Weltbürger, der ſeine Rechte und Pflichten, wie den Grund ſeiner Erwartungen kennen will, wichtig werden. — Sie gibt ihren Schweſtern

ſtern ihr entriſſenes Eigenthum wieder, und trägt in die Regionen der Metaphyſik den gewünſchten Frieden. Sie ſetzt dem zerſtörenden Skepticiſm weiſe Schranken, ſchenkt der Moral und Religion feſte Grundpfeiler, und eignet der Menſchheit ihre geraubte Hoffnungen wieder zu. Sie führt uns zwar auf ungebahnten, aber doch ſichern Wegen in das Heiligthum der Wahrheit. Denn ſie, fährt er fort, iſt nach dem Urtheile der Kenner eine völlig befriedigende, und vollendete Entwickelung des geſammten Erkenntnißvermögens, der einzig möglichen Quelle allgemeingültiger Grundſätze, und die in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründete Baſis aller Syſteme. Sie iſt Propädeutik zu jeder möglichen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, und lehrt, was dieſe von Erfahrung unabhängig zu erkennen vermag. Sie weiſt derſelben ihre Schranken und ihrem Gebiethe ihren Umfang an, unterſucht ihre Gerechtſame, und bringt ſie eben ſo ſehr zum Selbſterkenntniß, als ſie den Stolz demüthigt, mit dem ſie das Feld der Erfahrung überfliegt, und ſich in einer Region anſiedelt, wo nur Hirngeſpinſte der Preis ihrer Bemühungen werden. u. ſ. w. Statt dieſer Elogen, nach welchen die Kantiſche Philoſophie (Hr. Goeß redet zwar nur von ihrem theoretiſchen Theile: gleichwohl läßt der enge Zuſammenhang, der zwiſchen den beyden Kritiken ſtatt findet, ſchließen, daß er mit gleichem Enthuſiaſm der p. V. Kritik ſeinen ungetheilten Beyfall zolle) eine völlig neue, vollſtändige, und durchaus apodiktiſch gewiſſe Entwickelung des menſchlichen Erkenntnißvermögens ſeyn

ſoll,

ſoll, ſtreuen Andere den bitterſten Tadel über ſie aus. Ich hatte öfters Gelegenheit, in Geſellſchaften das Verdammungsurtheil über ſie fällen zu hören „daß ſie ein Wirrwarr ſey, in den ſich Niemand finden könne; daß Kant nur die alten Terminologien wieder aufgewärmt, und längſt bekannte Dogmen in neue, unverſtändliche Worte gehüllt habe — daß ſelbſt Reinhold geſtanden, er habe Kanten fünfmahl ſtudiert, und doch nicht ganz verſtanden — daß er endlich offenbar die Vernunft zum oberſten Tribunal in moraliſchen und Religionsſachen mache, recht ſo, wie es die Socinianer haben wollen, und ſomit alle Religion über den Haufen werfe. Dieß waren beyläufig die Klagartikel, welche vor noch nicht langer Zeit ein gewiſſer Mönch, der Reinholden genau zu kennen vorgab, gegen Kants Schriften vorbrachte, und dann ausrief: mit ihnen auf den Schinderskarren! (dignum authore ſuo judicium!) doch was brauche ich mich auf privat Urtheile zu berufen. Herr Stattler hat es ja ſchon längſt geſtanden, und mit den vernehmlichſten Tönen in die Welt geſagt, daß er an dem Kantiſchen Syſteme weiter Nichts finde, als ein Adgregat falſcher Vorſtellungen, und Schlüſſe, die alle darauf angelegt ſeyen, die Köpfe junger Leute zu verwirren, die Grundfeſten der Moral, und Religion, und mit ihnen die Stützen der Staaten umzuſtürzen. (cf. H. Stattlers Werk „Meine noch immer feſte Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantiſchen Philoſophie ꝛc.) Bey ſo

entgegen-

entgegengeſetzten Urtheilen muß ſich natürlich dem parteyloſen Leſer die Frage aufdringen, wer von beyden Theilen Recht habe? Ob das Kantiſche Syſtem würklich eine ſo feſte, und völlig befriedigende Wiſſenſchaft ſey, als Hr. Goeß (ein Schüler Reinholds, nunmehriger Lehrer der Philoſophie in Anſpach) will, oder durchaus ſo wurmſtichig, und für Moral und Religion ſo gefährlich, als Andere dafürhalten?

§. 93.

Nach meiner Einſicht ſcheint keine Partey ganz Recht zu haben, am allerwenigſten aber die jenige, welche ſich hinter die Religion ſteckt, und unter dem Vorwande, daß das Kantiſche Syſtem ihre Fundamente untergrabe, Himmel und Erde gegen das ſelbe in Bewegung zu ſetzen ſucht. Die Behauptung der Erſtern betreffend, daß Kants Kritik der r. V. eine, auf lauter unumſtößliche, und apodiktiſche Gewißheit bey ſich führende Principien erbaute Wiſſenſchaft ſey, glaube ich, nach dem zeither erklärten Gange, den Kant einſchlug, um ſie zu Stande zu bringen, berechtigt zu ſeyn, ſie (dieſe Behauptung) in die Klaſſe willkührlicher, und bloß durch enthuſiaſtiſchen Sektengeiſt erzeugter Meinungen, und panegyriſtiſchen Tyraden zn verweiſen. Denn aus dem ganzen, oben detaillirten Plane des Kantiſchen Syſtems erhellet, daß es (in theoretiſcher Hinſicht) auf keinem andern Fundamen-

damen-

damente beruhe, als 1) auf der **Erfahrung**, in wie fern ſie eine Syntheſis a priori ſinnlicher Wahrnehmungen ausſaget, und der bloß ſubjektiven Verknüpfung einzelner Wahrnehmungen entgegengeſetzt wird. Von dieſer Erfahrung geht Kant, um den Humeiſchen Skeptiziſm zu widerlegen, als von einer, allgemein zugeſtandenen Thatſache aus, und ſucht nur durch die Analyſe des Erkenntnißvermögens die Art zu erklären, wie ſie, und mit ihr alle Syntheſis a priori, die Hume in dem Begriffe der Cauſſalität in Anſpruch nahm, möglich ſey. Auch endigt er bey ihr, indem nach dem Reſultate der Analytik ſeiner Kritik die ſynthetiſchen Urtheile a priori nur in ſo fern möglich und gültig ſind, in wie fern ſie beytragen, um die Erfahrung möglich zu machen (cf. metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft; Vorrede XV Anmerk.) Nebſt dieſem Princip der Erfahrung, legt er 2) ſeinem Syſteme **das würkliche Daſeyn der Mathemathik, als einer Wiſſenſchaft zum Grunde**, welche lauter abſolut nothwendige Sätze, — lauter ſynthetiſche Sätze a priori — zum Inhalte habe. (cf. §. 12. 13.) Sein ganzes Syſtem in ſpekulativer Rückſicht hat alſo nur in ſo fern Gültigkeit, als man ihm dieſe beyde Grundlagen desſelben, in dem Sinne, in dem er ſie nimmt, einräumt. Könnte man gegen ſie gegründete Zweifel vorbringen, oder wären ſie keine allgemein einleuchtende, keine allgemein geltende, ſondern noch eines weitern Beweiſes bedürftige Vorausſetzungen und Behauptungen, ſo wäre es gewiß um die ganze, von Hr. Goeß und Andern ſo

hoch

hoch geprieſene, apodiktiſche, und völlig befriedigende Gewißheit der r. V. Kritik geſchehen. Sie wäre nicht eine durchaus befriedigende und vollendete Entwickelung des menſchlichen Erkenntnißvermögens; ſondern nur ein Werk dieſes Inhaltes von einer bloß hypothetiſchen Gültigkeit.

§. 94.

Daß man aber würklich die Erfahrung, in Kants Sinne genommen, und die Fundamental Sätze der Erklärung ihrer Möglichkeit, bezweifeln könne, ohne deswegen auf das Vorrecht eines geſunden Menſchenverſtandes Verzicht zu thun, läßt ſich leicht begreifen, und Hume würde es gründlicher und eleganter, als es irgend einem ſeiner Gegner oder Freunde möglich ſeyn dürfte, beweiſen können: Er könnte ſagen: Nach meinen Reſultaten iſt überhaupt die aprioriſche Syntheſis, welche der Begriff der Cauſſalität ausſagt, eine Chimäre. — Sie iſt ein Baſtard der Gewohnheit, und wird fälſchlich für ein Kind der Vernunft gehalten. Wollt ihr mich alſo widerlegen, ſo dürſt ihr ſie nicht ſchon vorausſetzen, und von ihr, als einer würklichen, allgemeinzugeſtandenen Thatſache ausgehen; denn ſonſt drehet ihr euch im Zirkel. Wollt ihr mich, was ich ſehnlichſt verlange, eines Beßern belehren, ſo müßt ihr von ganz andern Principien ausgehen, die wirklich allgemeingeltende Thatſachen ſind, nicht ſchon eine Syntheſis a priori involviren, und aus ihnen deduciren,

daß

daß und wie ſynthetiſche Verknüpfungen a priori, dergleichen das von mir in Zweifel gezogene Cauſſalitätsgeſetz, und die von euch als Thatſache eurem Syſteme untergeſtellte Erfahrung beſagt, möglich ſeyen. So könnte Hume mit Rechte antworten, und dadurch das Fundament der ganzen r. V. Kritik, die ſeinen Skepticiſm widerlegen ſoll, erſchüttern. Für ihn wäre folglich das Kantiſche Syſtem Nichts weniger, als eine apodiktiſch gewiſſe, und völlig befriedigende Wiſſenſchaft. Wollte man ihm dadurch ausweichen, und ihn in die Enge treiben, daß man ihm die Sätze der Mathematik entgegenſtellte, um durch ſie, als an einem Beyſpiele das wirkliche Daſeyn der aprioriſchen Syntheſis zu erweiſen, und daß man ihm ſagte, die Analytik des geſammten Erkenntnißvermögens zeige es augenſcheinlich, daß der Verſtand in Verbindung mit der Sinnlichkeit alle die Elemente in ſeiner Natur ſchon enthalte, die zur Möglichkeit jener Syntheſis a priori erfoderlich ſeyen, ſo würde er auch dadurch noch nicht völlig befriedigt werden. Denn die Mathematik betreffend, könnte er antworten, daß ihre Sätze keine **abſolute**, ſondern eine bloß **hypothetiſche** Gültigkeit bey ſich führen, recht ſo, wie noch viele Andere, der größten Mathematiker unſerer Zeiten, nach dem Beyſpiele ihrer Vorfahrer, auch dafür halten; und daß die geſammte Matheſis auf dem Princip des Widerſpruches beruhe, und aus lauter analytiſchen Sätzen beſtehe. * Der Geometer, könnte er ſagen, ſchaffe

* Die größten Geometer ältern, und neuern Schlages, betrachten das Object ihrer Wiſſenſchaft, den Raum,

ſchaffe ſich vorerſt den Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft, vermittelſt ſeiner Phantaſie, durch ein ganz empiriſches Verfahren, und beſtimmt ſodann, am Leitbande des Princips des Widerſpruches die jenigen Prädikate, die dieſem Gegenſtande nur unter der Bedingung zukommen, daß die Vorſtellung von ihm, als nicht widerſprechend

an-

als ein bloßes Ideale, das nirgends in der ganzen Natur exiſtirt. Um den Lehrlingen begreiflich zu machen, worin denn eigentlich dieſes ideale Object beſtehe, mit dem ſich ihre Wiſſenſchaft abgebe, ſchlugen ſie einen entgegengeſetzten Weg ein. Die ältern Geometer, als z. B. Euclides, fangen gerade vom Puncte an, und ſagen: punctum eſt, cujus pars nulla eſt. Aus dem Fluſſe des Punctes laſſen ſie denn die Linie, und ſo fort, aus dem Fluſſe der Linie die Oberfläche, und aus der ſtätigen Bewegung der Oberfläche den mathematiſchen Körper entſtehen. Allein dieſes Verfahren iſt mit Schwierigkeiten und Dunkelheiten für den Lehrling verbunden. Was ſoll er ſich da denken, wenn er hört „punctum eſt, cujus pars nulla? — Neuere ſchlagen deswegen den umgekehrten Gang ein. Sie nehmen einen phyſiſchen Körper, allenfalls einen Würfel (cubus) von dem der Lehrling einſieht, daß er in einem, von allen Seiten begrenzten Raume exiſtiret. Dieſen phyſiſchen Körper beſeitigt, können wir uns den Raum, den er einnahm, noch immer in Gedanken als ein Etwas vorſtellen, das in *longum*, *latum* und *profundum* ausmeßbar iſt. Dieſe Ausdehnung nun, die nach der Länge, Tiefe, und Breite gemeſſen werden

angenommen wird. Dieſe Prädicate liegen ſchon in der Natur des idealiſchen Objectes, und müſſen ihm alſo nothwendig beygelegt werden, wenn man keinen Widerſpruch begehen will. Die geometriſche Conſtruktion, auf die ſich Kant ſo vieles zu gut thut, wenn er beweiſen will, daß alle Sätze der Geometrie, ſynthetiſcher

Natur

kann, heißt der **mathematiſche Körper** (ſolidum) und von ihm handelt die Stereometrie Laſſen wir die Tiefe in Gedanken weg, ſo bleibt die Ausdehnung nach der **bloßen Länge und Breite übrig.** (ſuperficies — die Oberfläche) als eine Grenze des Körpers. Von ihr handelt die *Planimetrie.* Denken wir uns an der Oberfläche alle Breite weg, ſo haben wir die bloße Länge, zur Grenze der Fläche, unter dem Nahmen der **Linie**,, von welcher die *Longimetrie* handelt. Laſſen wir endlich an der Linie in Gedanken alle Länge weg, ſo bekommen wir den Anfang und das Ende aller Länge, und, mit ihr, aller Ausdehnung überhaupt, nähmlich den **mathematiſchen Punkt.** Dieſer iſt alſo die bloße Grenze der Linie. Nach dieſer Methode nun, welche mein vortrefflicher Lehrer der Mathematik, H. Prof. Trentel allemahl einſchlug, wenn er die Geometrie anfieng, obgleich ſein Compendium den Euklideiſchen Gang nimmt, und gleich vom Punkte anfängt, wird die Vorſtellung des geometriſchen Raumes, der Flächen, Linien, Punkte in uns auf eine ganz empiriſche Weiſe zu Stande gebracht, und ſie ſind lediglich Geſchöpfe unſerer Phantaſie, da in der geſammten Natur kein Punkt,

Natur ſeyen, d. h. das Anſchaulichmachen durch Verzeichnung der Linien, Flächen einer Anſchauung a priori gemäß ꝛc. iſt nicht der Grund, warum ich das Prädikat mit dem Subjecte verknüpfe, ſondern nur das Mittel, wodurch ich unwiderſtehlich einſehe, daß das ſelbe würklich ſchon in der Natur des Subjectbegriffes enthalten ſey; z B. Wenn ich ſage, zwey Triangel, die

zwey

oder Linie anzutreffen iſt. Nur unter der Vorausſetzung, daß man dieſe Vorſtellungen annimmt, und zum Grunde legt, läßt ſich nach der Behauptung der größten Mathematiker Geometrie als eine demonſtrative, obgleich nur idealiſche, und nur hypothetiſche Nothwendigkeit in den Beweiſen ausſagende Wiſſenſchaft denken. Daß gleichwohl ihre Wahrheiten auf reelle Gegenſtände gehen, iſt die Urſache, weil dieſe wirklich im Raume exiſtiren, und alſo unter allen den jenigen Prädikaten erkannt werden müſſen, die der Geometer dem Raume beylegt: Er mißt z. B. nicht den Acker, ſondern nur den Raum, in dem dieſer exiſtiret, und überträgt hernach die Eigenſchaften des letztern, auf jenen ꝛc. Ohne ſich alſo im geringſten darum zu bekümmern, ob der Raum eine Anſchauung a priori oder a poſteriori ſey, treibt der Geometer ungeſtört ſein Geſchäft fort, und überhebt ſich dadurch, daß er ſeiner Wiſſenſchaft eine bloß hypothetiſche Gültigkeit einräumt, der ſauern Arbeit, die Frage zu löſen, wie die in ihr ſtatt findende Syntheſis a priori möglich ſey. Denn nach ihm iſt alles analytiſch, aus der oben gegebenen Urſache.

zwey Seiten, und den eingeſchloſſenen Winkel, wechſelweis gleich haben, ſind ſelbſt einander gleich, ſo liegt der ganze Grund von der Verknüpfung des Prädikats der Gleichheit mit dem Subjectbegriffe in dem analytiſchen Satze der Kongruenz: **Dinge, die ſich einander decken, ſind einander gleich.** (ea dicuntur, invicem congruere, quorum unum alterum nec excedit, nec ab altero exceditur) Man ſagt nähmlich „ſolche zwey Triangel, wenn man ſie in Gedanken auf einander legt, kongruiren. Folglich ſind ſie einander gleich. Dieſer Satz iſt identiſch, wenn man nur die Worte erklärt, folglich ganz analytiſch. Daß ſie aber kongruiren müſſen, liegt in der Vorausſetzung, daß ſie zwey Seiten, und den eingeſchloſſenen Winkel gleich haben. Die Natur dieſer beyden Winkel, die ex hypotheſi beyderſeits einander gleich ſind, bringt es mit ſich, daß die Schenkel, welche ihn durch ihre Neigung bilden, und die auch einander gleich geſetzt worden ſind, nothwendig aufeinander fallen müſſen, und ſomit eine Kongruenz entſpringe. Fände kein aufeinanderfallender Schenkel ſtatt, ſo würden die beyden Winkel einander nicht gleich ſeyn, und ſo ein Widerſpruch gegen die Vorausſetzung begangen werden. Die Folge von dieſer Kongruenz iſt hernach, daß auch die dritte Seite nothwendig auf die dritte fallen, und ſie decken muß. Hier thut alſo die ganze geometriſche Konſtruktion nichts zur Demonſtration, als daß ſie es augenſcheinlich macht, wie ſchon das Prädikat in der Natur des, nach der angenommenen Hypotheſe qualifizirten

Subjectes (Triangel) liege, wie es ihm, wenn man keinen Widerſpruch begehen will, nothwendig beygelegt werden müſſe, wie folglich der ganze Satz ein analytiſcher ſey. Das nähmliche gilt von allen übrigen Sätzen der Geometrie, und zwar um ſo mehr, da ſie faſt alle die Lehre von der Gleichheit der Dreyecke vorausſetzen. Auf dieſe Weiſe wäre auch die, an die Mathematik zum Beßten des Kantiſchen Fundamentes gethane Appellation abgewieſen, und wo nicht als ganz **nichtig**, doch wenigſtens mit ſo vielen Gegeneinwendungen gravirt dargeſtellt, daß erſt nach langen Kämpfen dem Syſteme, das in der V. Kritik über ſo anfeindbare Principien erbaut iſt, der Beyfall denkender Köpfe zu Theil werden könnte. — Wollte man ſagen „was brauchen wir uns lange mit den Behauptungen abzugeben, **daß die Erfahrung, als eine** Syntheſis a priori, **eine Thatſache, und die Mathematik, als eine, aus lauter ſynthetiſchen Sätzen** a priori **beſtehende Wiſſenſchaft würklich ſey? Wir gehen lieber ſogleich an die Entwickelung des geſammten Erkenntnißvermögens, nach welcher erhellet, daß in uns ſelbſt alle, zur Erzeugung einer ſynthetiſchen Erkenntniß** a priori **nothwendige Elemente angetroffen werden**; ſo würde man, um einer Schwierigkeit auszuweichen, ſich nur eine andere auf den Hals laden. (Incidit in ſcyllam, qui vult vitare charybdin) Denn die ganze Unterſuchung, und Analytik unſers Erkenntnißvermögens hebt mit der Unterſuchung der Sinnlichkeit an, und ſtellt zur Baſis aller nachherigen Grund-

ſätze

ſätze den Satz auf „Raum und Zeit ſind Formen unſerer Sinnlichkeit. Mit dem Stehen oder Fallen dieſes Satzes ſtehet und fällt das ganze Kantiſche Gebäude zuſammen, wie aus dem bereits geſagten erhellet. Nun koſtet es eben keine beſondere Anſtrengung der Denkkraft um die Frage aufzuwerfen, ob dieſer Fundamentalſatz der transcendentalen Aeſthetik ein analytiſcher, oder ein ſynthetiſcher ſey? analytiſch kann er nicht ſeyn, weil ſonſt im Begriffe der Sinnlichkeit auch ſchon zugleich die Art und Weiſe des afficirt werdens oder des Empfangens, und zwar die beſtimmte Art und Weiſe, Raum und Zeit — gedacht würde; jedes Weſen alſo, das eine Sinnlichkeit hat, auch an die Form des Raumes und der Zeit gebunden wäre. Allein, daß ſich dieſes nicht behaupten laſſe, verſichert ſelbſt Kant in der transcendentalen Aeſthetik S. 72 und Prolegom. zu einer jeden künftigen Metaph. S. 163 gleichwie es ſich auch, ohne Kants Erklärung, von ſelbſt verſteht: denn in dem Begriffe der bloßen Receptivität liegt der Begriff ihrer Form eben ſo wenig, als in dem Begriffe der mathematiſchen Figur es liegt, daß ſie ein Triangel, oder ein Zirkel, oder eine Sphäre ſey. Der Satz iſt alſo ſynthetiſch, und zwar ſynthetiſch a priori, da er mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausgeſprochen wird. Nun iſt dieſer Satz der Fundamentalſatz der ganzen Erklärung auf die Frage: Wie ein Syntheſis a priori möglich ſey. Um alſo die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori verſtändlich zu machen, geht Kant ſelbſt von einem ſynthetiſchen Urtheile a priori

aus,

aus, d. h. er begeht eine *petitio Principii*, die ſein ganzes Syſtem wankend macht. Nebſt dem ſind die von ihm, zur Erhärtung jener äſthetiſchen Behauptung gegebenen Beweiſe in der Kritik mehr en gros hingeworfen, als mit logiſcher Bündigkeit geführt: und laſſen, da ſie von keinem oberſten, allgemeingeltenden Princip ausgehen; ſondern bald das empiriſche, bald das mathematiſche Colorit an ſich tragen, und mit einer gewiſſen Sorgloſigkeit niedergeſchrieben ſind, im Gemüthe des nachdenkenden Leſers manche Zweifel zurücke, die man unmöglich auf die Rechnung des verfehlten Sinnes ſchieben kann. Ferner iſt die Tabelle der Urtheilsformen, auf welche ſich alle nachfolgende Tabellen der Categorien, Schematen, und Principien des r. Verſtandes beziehen, die man alſo, den Formen der Sinnlichkeit zur Seite, billig das Fundament der ganzen Entwicklung des Erkenntnißvermögens nennen kann, ganz beweislos hergeſetzt, und als ſchon längſt aus den Compendien der Logiker bekannt, zum Glauben vorgelegt, da man ſich doch unmöglich der Nachfrage enthalten kann, warum es gerade nur dieſe Formen zu urtheilen ſeyen, die Kant angibt, und ob es nicht noch andere geben könne * ꝛc.

Lauter

* „Daß ſich gleichwohl, für die Richtigkeit der, von Kant aufgeſtellten Tabelle der Urtheilsformen, ein Beweis aus der genau beſtimmmten Definition eines Urtheils führen laſſe, zeigt, nebſt Reinhold in ſeiner Theorie des V. V., Kieſewetter in ſeinem Grundriſſe einer allgemeinen Logik §. 64 ſeq. alſo: „ein Urtheil iſt die jenige Verſtandeshandlung,

lauter Umſtände, die zuſammengenommen, und mit andern noch in Verbindung gebracht (z. B. was in der Methodenlehre über den Unterſchied der Philoſophie von der Mathematik ꝛc. geſagt wird) zum Schluſſe berechtigen, daß die Kritik der r. V. an und für ſich betrachtet keine apodictiſche, und abſolute, ſondern bloß eine hypothetiſche Gültigkeit bey ſich führende Wiſſenſchaft ſey.

wodurch das objective Verhältniß zweyer Vorſtellungen (Subject und Prädicat) zur Einheit des Bewußtſeyns beſtimmet wird. Zu jedem Urtheile gehören alſo wenigſtens zwey Vorſtellungen. Das Prädicat wird ſtets als eine Einheit betrachtet, unter welche die Subjectvorſtellung ſubſumiret wird. In Rückſicht des Prädicates alſo hat das Urtheil keine Quantität. Aber das Subject iſt ſtets eine Vorſtellung, in Rückſicht welcher, wenn man auf ihre bloße Form ſieht, ſich ſtets fragen läßt, wie groß das Mannichfaltige ſey, welches in ihr zur Einheit des Bewußtſeyns verbunden gedacht, und mit dem Prädicate des Urtheils in ein objectives Verhältniß geſetzt wird: ob es nur eine, oder mehrere, oder alle Vorſtellungen ſeyen, die unter die Sphäre der Subjectvorſtellung gehören, oder ob ſich das Subject zur Einheit des Prädicates verhalte, wie **Einheit**, oder wie **Vielheit**, oder wie **Allheit**. (Quantität des Urtheils). Ferner muß das Prädicat dem Subjecte entweder beygelegt, oder abgeſprochen, (Qualität) und folglich müſſen beyde Vorſtellungen in ein Verhältniß unter einander (Relation des Urtheils) geſetzt werden. Dieſes Verhältniß iſt entweder ein **inneres** (cate-

ſey. Soll ſie abſolut gültig, und allgemeingeltend werden, ſo muß ihr ein erſtes, und von allen ſtreitenden Partheien zugeſtandenes Princip untergeſtellt und die jenigen Lücken müſſen gefüllt werden, welche in ihren einzelnen Theilen noch offen ſtehn. Carl Leonhard Reinhold, den, wie Andere ſagen, die philoſophirende Vernunft ſich zu ihrem Sprecher auserkohren hat, und der dereinſt in der Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie, ſo wie ehevor Wolf in der Leibnitziſchen, als ein Denker der erſten Größe glänzen wird; mochte wohl dieſe Zweifel und Schwierigkeiten, welche man den Baſis der r. V. Kritik entgegenſtellen kann, fühlen, als er den, ſeines großen Kopfes würdigen Gedanken faßte, das ganze Kantiſche Syſtem mit einer andern, und nach

ſeiner

goriſche Urtheile) oder ein äußeres, und dieſes entweder einſeitig, oder wechſelſeitig (hypothetiſche — disjunctive Urtheile. Endlich kann das ganze, nach dieſen drey Momenten beſtimmte Urtheil in Verhältniß zu dem Bewußtſeyn des urtheilenden Subjectes ſelbſt geſetzt werden, um den Grad der Gewißheit zu beſtimmen, welcher der Verbindung des Prädicates mit dem Subjecte anklebt (Modalität der Urtheile). Die vier Momente des Urtheils wären alſo richtig. Jedes der ſelben hat drey Subalternſtücke, denen, bloß logiſch betrachtet, ſtets eine Dichotomie zum Grunde liegt, wie Kant in der Anmerkung zu der Tabelle der Urtheilsformen Krit. r. V. S. 96, und auch Kieſewetter zeigt. Die ganze Klaßification wäre alſo gültig.

ſeiner Meinung allgemein geltenden Thatſache — dem Factum des Bewußtſeyns — zu ſtützen, und aus ihr, als dem oberſten Princip der geſammten Philoſophie, zuerſt das Vorſtellungsvermögen, das ſich zum Erkenntnißvermögen, wie die Gattung zur Art verhält, zu entwickeln. Dadurch die, von Kant noch übrig gelaſſenen Lücken zu füllen, und ſomit eine Quelle unzähliger Mißverſtändniſſe zu verſtopfen. Die Analyſis des Erkenntnißvermögens, ſagte Reinhold, iſt ſo lange nicht befriedigend, und vollendet, als der Gattungsbegriff des Erkenntnißvermögens, nähmlich der Begriff des Vorſtellungsvermögens nicht ganz entwickelt iſt. Denn man kann nicht beſtimmen, was **Erkennen** ſey, wenn man nicht weiß, was **Vorſtellen** heiße, indem jedes Erkennen ein Vorſtellen, obgleich nicht umgekehrt jedes Vorſtellen ein Erkennen iſt. Kant unterließ nun die Analyſis des V. Vermögens, ob er ſich gleich, ſelbſt nach Reinholds Zeugniß, überall des ächten Sinnes, der dem Worte **Vorſtellung** urſprünglich anklebt, bewußt war, und auch dieſen wahren Sinn ſeinen Sätzen überall zum Grunde legte; ſo, daß man durch eine aufmerkſame Lektüre ſeiner Schriften, bey der man ſtets auf die generiſche und ſpecifiſche Merkmahle der einzelnen, zum Erkenntnißvermögen gehörigen Vorſtellungsarten als z. B. der Anſchauung, des Begriffes ꝛc. acht gibt, im Stande iſt, den Sinn zu treffen, der den einzelnen Arten, und der Vorſtellung als Gattung zum Grunde liegt. Reinhold reducirte alle dieſe Begriffe, und die aus ihnen abgeleiteten Sätze auf das urſprüngliche

Factum des Bewußtſeyns, ſolgerte aus dieſen zuerſt den Begriff der Vorſtellung als einer ſolchen ſammt ihren Beſtandtheilen ꝛc. ꝛc. und kam endlich auf die nähmlichen Reſultate in dem Erkenntnißvermögen, welche Kant erſter aufgeſtellt hatte. Ob ſein Verſuch, der Kantiſchen Philoſophie ein unumſtößlich gewiſſes, oberſtes Princip unterzuſtellen, gelungen ſey, iſt eine Frage, die noch immer nicht entſchieden iſt. Einige vergöttern ſeine Arbeiten, als das *Non plus ultra ſapientiae humanae*, lernen ſeine Gedanken und Phraſes auswendig, und dünken ſich denkende Köpfe zu ſeyn, wenn ſie die ſelben papageienmäßig wieder nachlallen können. Andere hingegen, die vom Sectengeiſte niemahls Liebhaber waren, am allerwenigſten von ihm bis zum Enthuſiaſm fortgeriſſen werden, ſondern vielmehr den Mann überall nach Schrod und Korn taxiren, finden auch an Reinholds Verſuche keine völlige Befriedigung, an ſeinem Factum des Bewußtſeyns nichts weniger, als einen oberſten Grundſatz, * und durchaus ein Mißfallen an der despotiſchen Sprache, die der, überall Freyheit ſodernde Denker Reinhold ſich gegen anders denkende Philoſophen, die ſich nicht unter den nähmlichen Huth wollen zwingen laſſen, erlaubet. Nimmt man nun alle dieſe Puncte zuſammen, ſo liefern ſie, meines

Dünkens

* cf. Aeneſidemus, oder das Buch über die Fundamente der Reinholdiſchen Elementarphiloſophie S. 58 und die hierüber erſchienene Recenſion in der allg. Litt. Zeitung 11 Februar 1794 Nro. 47. 48. 49.

Dünkens, einen vollgültigen Grund für die, den grenzenloſen Elogen, welche Hr. Goeß und Andere der r. V. Kritik geben, entgegengeſetzte Behauptung, daß dieſe Kritik keine vollendete und völlig befriedigende Entwickelung des geſammten menſchlichen Erkenntnißvermögens ſey. Sie iſt nicht apodictiſch gewiß, nicht völlig befriedigend, weil ſie von keinem apodictiſch gewiſſen und allgemeingeltenden Grundſatze ausgeht. Sie iſt eben deswegen nicht vollendet, weil ſie das Vorſtellungsvermögen unentwickelt gelaſſen, und dadurch in Bezug auf ihre unaufmerkſame Leſer den Saamen zu vielen Mißverſtändniſſen zurückgelaſſen hat.

§. 95.

Hat man ſich aber einmahl über dieſe Fundamentalpunkte des Kantiſchen Syſtems beſchieden; Iſt man von ihrer Wahrheit entweder durch eignes Nachdenken, oder durch fremde Belehrungen überzeugt, dann geſteht man gerne, daß alles übrige in ſchönſten, architectoniſchen Zuſammenhange ſtehe, und ein Ganzes der Wiſſenſchaft bilde. Durch die Grenzbeſtimmung unſeres Erkenntnißvermögens, welche ſich aus den Principien desſelben von ſelbſt ergibt und, ohne Reinholds Theorien zu kennen, ſich genau verſtehen läßt, iſt auf einmahl den feindſeligen Fehden, welche zeither auf dem Gebiethe der Philoſophie über die wichtigſten Angelegenheiten des Menſchengeſchlechtes von den philoſophirenden Partheien

geführt

geführt wurden, ein Ende gemacht, und der Grund zu einem allgemeinen Frieden gelegt worden. Die kühnen Anmaßungen der Dogmatiker, Sceptiker, Theiſten, Atheiſten, Naturaliſten, Supernaturaliſten, Materialiſten, Spiritualiſten ꝛc. * ſind auf immer widerlegt, und

* Die Bedeutung dieſer Nahmen läßt ſich nach dem, was Reinhold darüber in ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens S. 79. folg. und Kant in einzelnen Stellen, und Anmerkungen ſeiner Kritik der r. V. geſchrieben haben, folgendermaßen fixiren.

Die Beantwortung, und den Erkenntnißgrund der jenigen Fragen betreffend, welche das größte Intereſſe der Menſchheit, und den vornehmſten Gegenſtand metaphyſiſcher Nachforſchungen ausmachen; ob nähmlich 1) ein Gott und 2) der Menſch frey und unſterblich ſey: verfährt man entweder **behauptend** (dogmatiſch) oder **verzweifelnd** (ſceptiſch) je nachdem man dieſe Fragen entweder für **beantwortlich** oder (ſo wie überhaupt die Nachfrage nach objectiver Wahrheit) für **unbeantwortlich** hält. Die Dogmatiker finden nun den Erkenntnißgrund zur Auflöſung jener Probleme entweder **innerhalb** (Naturaliſten, — Rationaliſten) oder **außerhalb** des natürlichen Gebiethes der Vernunft (Supernaturaliſten) jene folgen ferner entweder dem Dogmatiſm, (§. 3. Anmerk.) oder dem **Criticiſm** der Vernunft, je nachdem ſie aus Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauche hat, ohne ſich nach dem Creditiv ihrer inneren Gültigkeit umzuſehen, und zu

und die Vernunft vor ihren Neckereien geſichert. Denn nach dem Reſultate der Vernunftkritik, wenn ſie nur in ihrem Fundamente beſteht, iſt es entſchieden, daß man über derley Gegenſtände, über welche zeither jene Par-
theien

bekümmern, oder aus Principien, die auf der Kapelle der Kritik gültig befunden worden ſind, jene metaphyſiſche Fragen zu löſen beſtrebt ſind. Die Naturaliſten ſind entweder (die Frage über Gottes Daſeyn betreffend) Theiſten, Deiſten, oder Atheiſten, jene räumen der Vernunft das Vermögen ein, das Daſeyn Gottes zu beweiſen, und beſtimmen die Natur der Gottheit nach der Analogie mit einem Begriffe, der aus der Natur (unſrer Seele) entlehnt iſt, als die höchſte Intelligenz — als ein Weſen, das durch Verſtand und Freyheit den Urgrund aller andern Dinge in ſich enthält. Dieſe aber (Deiſten) beſtimmen den Begriff der Gottheit durch lauter transcendentale Prädikate (Ens originarium, realiſſimum, Ens entium — Kritik r. V. S. 659) die man nicht näher beſtimmen könne. Der Atheiſt endlich findet den Begriff der Gottheit widerſprechend, und ſtellt die Behauptung auf, daß ſich das Nichtſeyn Gottes beweiſen laſſe. Der Dogmatiker, welcher die Freyheit des Willens durch Vernunftgründe beweiſen zu können glaubt, heißt dogmatiſcher Libertiſt, wenn er den Begriff der Freyheit für widerſprechend, und alſo den Beweis für möglich hält, daß es keine Freyheit gebe, ſondern alles durch blinde Nothwendigkeit (Fatum) gewürket worden, Fataliſt. — Jene, die keine anderen, als Sinnesweſen gelten laſſen, und alſo allen Unterſchied zwiſchen Körper und Seele auf-

theien dreiſt aburtheilten, ſchlechterdings Nichts, weder für noch wider entſcheiden könne — ein Vortheil, der gewiß groß iſt, und jedem Freunde der Wahrheit zum Sporne dienen ſollte, an der Vollendung desjenigen, was Kant noch unvollendet ließ, thätige Hand anzulegen, und ſeinem Syſteme, anſtatt es zu verſchreien, als ſey es lauter Nonſens, eine allgemeine Ueberzeugungskraft und Aufnahme zu verſchaffen.

§. 96.

heben, heiſſen Materialiſten. Ihnen gegenüber ſtehen die Spiritualiſten, die in wie fern ſie zwey verſchiedene Subſtanzen aufſtellen — Dualiſten heiſſen. Die Materialiſten, ſagt Reinhold V. V. S. 174 „halten die ſinnlichen Vorſtellungen für die einzigen, denen wirkliche Gegenſtände entſprächen. Alles wirkliche iſt ihnen Körper (Materie) oder Eigenſchaft und Beſchaffenheit des Körpers, und da der Verſtand und die Vernunft vom Daseyn und der Beſchaffenheit der Körperwelt (außer welcher für die Materialiſten nichts wirkliches da iſt) nur nach dem Zeugniſſe der Sinnlichkeit urtheilen und ſchließen kann, ſo iſt ihnen dieſes Zeugniß die einzige Grundlage aller Erkenntniß des Wirklichen und des Möglichen — Die Spiritualiſten hingegen kommen darin überein, daß das Weſen der Körper ſelbſt die Sinnlichkeit nicht einmahl anzugeben vermöge, und daß alles, was ſie uns von dieſen ihren eigenthümlichen Objecten liefern könne, weiter Nichts, als zufällige, veränderliche, zur bloßen Außenſeite gehörige Beſchaffenheiten wären — daß die Seele nur durch den organiſchen Körper ſinnlicher Vorſtellungen fähig, und alſo unkörperlich ſey ꝛc.

§. 96.

Kann die theoretiſche Vernunft über Gottes Daſeyn und Seelenunſterblichkeit nach Kant, weder *pro* noch *contra* etwas entſcheiden, ſo erſetzt die practiſche Vernunft den Schaden, der daraus für Moralität und Religion zu entſpringen ſcheint, im doppelten Maaße wieder. Die Sittlichkeit, welche vorher nur eine Dienſtmagd der lohnſüchtigen Neigungen ſeyn mußte, wird nun auf ein Mahl wieder der Hauptzweck des Menſchen, und der wahre Adel unſeres Geſchlechtes. Ihre Gebothe müſſen nun wieder erfüllt werden, nicht, weil ſie Vortheile gewähren, ſondern, weil ihre categoriſche Verbindlichkeitskraft unmittelbar in der Vernunft des Menſchen ihr Creditiv hat; und der Endzweck, der durch dieſe Erfüllung realiſirt werden muß, und der als eine nothwendige Folge dem Sittengeſetze anklebt, führt uns unmittelbar auf den Glauben an die beyden Grundartikel unſerer Religion — **auf Gott** und **Unſterblichkeit.** Der Churpfalz-baieriſche G. R. Herr Stattler behauptet zwar in ſeiner jüngſt erſchienenen Schrift „**Meine noch immer feſte Ueberzeugung von dem vollem Ungrunde der Kantiſchen Philoſophie** ꝛc. das Kantiſche Syſtem ſey ganz darauf angelegt, um die Moral, und Religion zu untergraben, und dadurch die Grundfeſte der Staaten über den Haufen zu werfen. Allein daß dieſes Urtheil nirgends wo anders Grund habe, als in dem gröbſten Mißverſtändniſſe Kantiſcher Stellen, iſt dem aufmerkſamen Leſer jener

Schrift,

Schrift, und dem Kenner des Kantiſchen Syſtemes längſt bekannt. Kant ſtellet die Moralität, als den letzten und oberſten Zweck unſeres Daſeyns auf, — er macht ſie zum einzigen Adelscreditiv unſerer Gattung, und zum Maßſtabe, nach dem wir den Grad unſerer Würdigkeit, der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, bemeſſen ſollen, und müſſen: er ſchildert ſie in ihrer urſprünglichen, und majeſtätiſchen Würde, und Reinigkeit, in der ſie von Jeſus geprediget ward, und ſucht ſie von allen Schlacken, und Zuſätzen, durch welche ſie von Caſuiſten, und andern theologiſchen Schwärmern verunſtaltet worden, zu ſäubern, das Antlitz, und die wahre Geſtalt der ſelben wieder kenntlich, und ſie dadurch auf immer liebens, und empfehlungswürdig zu machen. * Heißt denn nun dieß, die Moralität untergraben?

§. 97.

* Daß die Tugend, wenn ſie uns in ihrer wahren Geſtalt d. h. ganz von allen Zuſätzen, von aller Beymiſchung des ſinnlichen, und allem unächten Schmucke des Lohns, oder der Selbſtliebe entkleidet, dargeſtellt wird, uns zur feurigſten Liebe zu ſich ſelbſt fortreiſſet, verſichert ſchon Plato, und nach ihm Cicero, wenn er in ſeinem Buche de officiis §. V. ſagt „Formam quidem ipſam, Marce fili, et tanquam faciem honeſti vides, quae ſi oculis cerneretur, mirabiles amores, (ut ait Plato) excitaret ſui. — Dieſes Antlitz ſchildert er §. IV. mit den Worten „Honeſtum etiam ſi nobilitatum non ſit, tamen honeſtum eſt, — quodque vere dicimus, etiamſi a nullo laudetur, Natura eſſe laudabile.

§. 97.

Freylich nicht, höre ich hier manchen Gegner Kants, und Anhänger des Hrn. Stattlers antworten, wenn man bloß Kants Ausdrücke, und Aeußerungen in Betrachtung ziehet. Kant, ſagen ſie, mag es immerhin mit der Tugend, Moralität, und Religion im Herzen gut meinen — er mag für ſich ein ehrlicher Mann ſeyn: Aber ſeine Sätze, wenn man ſie näher unterſuchet ſtürzen am Ende alle Moralität, und Religion über den Haufen, und ſind dem katholiſchen Glaubensſyſteme geradezu entgegen, weil er 1) die theoretiſchen Vernunftbeweiſe für das Daſeyn Gottes, und die Unſterblichkeit der Seele zu entkräften, und die Ueberzeugung davon von der Moral abhängig zu machen ſucht, ohne 2) die Verpflichtung, moraliſch zu handeln, aus Gründen herzuleiten, ſondern ſie nur aufs Wort anzunehmen, und zu glauben beſiehlt. 3) Weil er behauptet, dort in dem andern Leben finde noch ein Wachsthum in der Tugend ſtatt, da doch nach der katholiſchen Glaubenslehre jenſeits des Grabes kein Verdienſt mehr möglich ſey. Allein dieſe Gründe dürften meiner Einſicht nach am Ende gegen Kant gar Nichts beweiſen! denn erſtens kann ihm das gar nicht zur Laſt gelegt werden, daß er die Schwäche der zeither, für die Grundwahrheiten aller Religion gebrauchten theoretiſchen Beweiſe aufgedeckt hat. Als Philoſoph, und zwar als ein ſolcher, der in ſich den großen Beruf fühlte, die Gerechtſamen der Vernunft ſelbſt zu prüfen, um die jenigen,

nigen, die ihr nach dem Ausſpruche der Kritik gebüh- ren, gegen die Anfeindungen des Scepticiſm in Schutz zu nehmen, und die übrigen, welche ſie ſich zeither, ohne alle Befugniß, beylegte, ſelbſt in Beſchlag zu nehmen, um durch ihre fernere Uſurpation auf die wah- ren Rechte der Vernunft kein nachtheiliges Licht zu ver- breiten, und ſie ſelbſt auch verdächtig zu machen, mußte er die Grenze unſeres Wiſſens genau abzuſtecken bemüht ſeyn, und aus ſeinen Principien die nothwendige Folge zie- hen, daß wir von transcendenten Objecten, folglich von Gottes Daſeyn, Seelen Unſterblichkeit, und metaphyſiſcher Freyheit weder *pro* noch *contra* etwas wiſſen können, und daß wir ſo lange über dieſe Objecta widerrechtlich, und umſonſt durch ſynthetiſche Sätze a priori philoſo- phiren, als wir nicht gezeigt haben, daß nicht etwa überhaupt alle Syntheſis a priori eine Chimäre, — und wenn ſie dieſes nicht iſt — wie ſie möglich ſey. Ge- ſetzt nun auch, das ganze Kantiſche Syſtem d. h. die jenige Auflöſung, welche er von der wichtigen Frage, **wie ſynthetiſche Urtheile** a priori **möglich ſeyen**, zu geben verſucht hat, ſey falſch, und widerleglich, ſo würde ſich doch das Problem ſelbſt nicht abweiſen laſſen, weil es von der Vernunft ſelbſt unmittelbar aufgegeben wird. So lange aber dieſes Problem nicht gelöſt iſt, iſt jeder ſynthetiſche Satz a priori, der in der Meta- phyſik vorkommt, **precariſch**, folglich jeder Beweis für die Sätze „**es iſt ein Gott** — die Seele iſt frey, und **unſterblich**, (als welche eine aprioriſche Syntheſis ausſagen) unmöglich. Stets wird die Frage

quid

quid juris? zurückekehren, und ſomit der Beweisführer genöthigt ſeyn, entweder eine andere und gründlichere Auskunft über die Art der Möglichkeit einer Syntheſis a priori zu geben (wofür ſelbſt Kant dankbar ſeyn wird) oder zu geſtehen, daß bis dato aus bloß theoretiſcher Vernunft kein Beweis dafür möglich ſey, und der verheerende Scepticiſm noch immer ein offenes, und freyes Verkehr treiben dürfe. Denn der widerrechtlichen Uſurpation metaphyſiſcher Begriffe, und der Erweiterung ihres Gebrauches über die Grenze der Erfahrung hinaus iſt die Welt in unſern Tägen ſatt: Man will wiſſen, woher die metaphiſicirende Vernunft dieſe Begriffe „Urſache, Subſtanz ꝛc. habe, ob von der Erfahrung (und wenn dieſe die Quelle iſt, mit welchem Rechtsgrunde ſie die ſelbe auf Gegenſtände jenſeits der Erfahrung anwende?) oder von aller Erfahrung unabhängig — a priori — und auf was für Objecta ſie in dieſem Falle bezogen werden können. So lange die Gegner Kants dieſe Aufgabe nicht allgemeingültig *

* Das allgemeingültige Princip in der Philoſophie unterſcheidet ſich vom allgemeingeltenden dadurch, daß es zwar von jedem, der es verſteht, als wahr befunden, aber nicht, wie dieſes, ſo fort auch ſchon von jedem geſunden, und philoſophirenden Kopfe würklich verſtanden wird. So kann alſo eine Erkenntniß, die unter den Philoſophen noch nicht allgemeingeltend iſt, an ſich doch allgemeingültig ſeyn, wie Newtons Theorie von der allgemeinen Schwere ein Beweis iſt. cf. Reinhold's Theorie des V. V. S. 71 ſeq.

löſen, ſo lange iſt ihr Beweis für die Grundwahrheiten der Religion aus bloß theoretiſcher Vernunſt als unmöglich, und nichtig abgewieſen; weil er nicht anders, als ſynthetiſch *a priori* geführt werden kann, ſo wie überhaupt jeder Beweis, der für einen Exiſtential-Satz gegeben werden, und Nothwendigkeit, und Allgemeinheit bey ſich führen ſoll. Ihr Lärmen alſo gegen Kant beweiſt am Ende nichts weiters, als daß ſie den Geiſt ſeines Syſtemes — das, worauf es in ihm eigentlich ankommt — gar nicht kennen, daß ſie durch die Aufdeckung der Schwäche ſeines Syſtemes die Aufgabe des ſelben ſelbſt ſchon abgewieſen zu haben glauben, und daß ihnen die unphiloſophiſche Maxime beywohnet, durch elende Conſequenzmacherey ein Syſtem zu verſchreien, das den metaphyſiſchen Nachforſchungen allererſt den gehörigen Standpunkt angewieſen, und von der Hauptaufgabe der Vernunſt, die vor aller Metaphyſik bündig gelöſet ſeyn muß, eine Auflöſung zu geben verſucht und dadurch vielen Metaphyſikern ihr altes Concept gänzlich verrückt hat. Finden ſie am Ende, daß es ſchlechterdings keine Brücke gebe, auf der man im Gebrauche metaphyſiſcher Begriffe in das Gebieth der Hyperphyſik kommen könne, daß ſich folglich das Daſeyn Gottes, und Seelenunſterblichkeit weder auf dem Wege des Empiriſm, noch des Dogmatiſm theoretiſch erweiſen laſſe, ſo bleibt ihnen Nichts übrig, als zur Moral ihre Zuflucht zu nehmen, und das zeither vorgegebene ſtolze Wiſſen in Betreff jener überſinnlichen Gegenſtände, auf den Ton des vernünftigen Glaubens herabzuſtimmen,

men, (wie es Kant würklich gethan hat) — oder ſich dem froſtigſten Scepticiſm in die Arme zu werfen. Kant ſtellt das Sittengeſetz als eine Thatſache auf, die ſich durch Gefühle, die wir moraliſche nennen, unwiderſtehlich aufdringet, und leitet aus ihr den moraliſchen Glauben an Gott, Freyheit, und Unſterblichkeit ab. Dadurch bauet er die Religion ſelbſt auf ein Fundament, welches keine, noch ſo hartnäckige Skepſe erſchüttern kann — ſo lange nicht erſchüttern kann, als man nicht im Stande iſt, zu zeigen, daß der Glaube an Moralität, und die Idee des höchſten Guts ſelbſt chimäriſch ſey. * Dieſe Religion, auf einem ſolchen Fun-

* Mit der Abläugnung des Sittengeſetzes, welche Kants Gegner ſo ſehr aufmützen, um jenen Beweis für die Fundamente der Religion als nichtig darzuſtellen, und welcher in der That auch wegfällt, wenn man das Factum der Moralität läugnet, hat es keine Noth. Denn ſie — die Sittlichkeitspflicht — iſt unvertilgbar in unſer Herz geſchrieben, und kündigt ſich nur deſto vernehmlicher an, je mehr ſie durch ſpeculative Räſonnements angefochten wird. Jeder Menſch findet einen Unterſchied zwiſchen einer redlichen guten, und einer ſchurkenmäßigen Handlung, und billigt jene um ſo mehr, je mehr ſie dem Eigennutze, und den ſelbſtſüchtigen Neigungen Abbruch thut. Dieß heißt denn nun eben ſoviel, als: jedermann erkennt die Sittlichkeit als Factum an, das, ſo wie überhaupt jedes Factum, nicht abgeläugnet werden kann, ohne ſich in Abſurda zu verwickeln. Ein dogmatiſcher Läugner der Sittlichkeit müßte ſich,

Fundamente aufgeführt, iſt freilich nicht ein Inbegriff von Statuten (willkührlicher Gebothe eines fremden Willens), ſie hat es weder mit den Unterſcheidungslehren der katholiſchen, noch der proteſtantiſchen Religion zu thun, als welche gutentheils die Sphäre der bloßen Vernunft überſteigen, und aus einer andern Erkenntnißquelle deducirt werden müſſen, ſondern ſie iſt, was ſie nach dem Ausſpruche der bloßen Vernunft ſeyn ſoll, **eine reine moraliſche Religion**, weil der Erkenntnißgrund ihrer Fundamentalwahrheiten ſelbſt ein **moraliſcher** iſt. Nach ihr werden alle ſittliche Gebothe der praktiſchen Vernunft

als

und das unvernünftige Thier, das nur nach ſinnlichen Trieben handelt, und bey dem alſo keine Imputabilität ſtatt findet, auf gleiche Linie ſtellen, und ſo geradezu den Charakter ſeines Geſchlechtes — die Vernunft — verläugnen d. i. aufhören Menſch zu ſeyn. Auch haben die ſpeculativen Grübeleien gegen die Exiſtenz des Sittengeſetzes keine gegründete Hoffnung, ſich jemahls außer den Mauern der Schule geltend zu machen. Denn Tugend, und Moralität iſt ſchon zum depoſitum des gemeinen Menſchenverſtandes geworden, der ſich durch keine Speculation im praktiſchen irre machen läßt. Durch ein einziges „Non liquet,, eröffnet er dem Eigendünkel des Dogmatiſm, und Scepticiſm, wenn ſie die Tugendpflicht angreifen wollen, ſein Grab, und beweiſet ſo factiſch den Primat der praktiſchen Vernunft vor der ſpeculativen. Die Sittlichkeit alſo gilt als eine, über alle vernünftige Zweifel erhabene Thatſache, und iſt, als ſolche, der beſte Erkenntnißgrund für die Religion.

als eben ſo viele Vorſchriſten (praecepta) der höchſten moraliſchen Intelligenz — der Gottheit — betrachtet, und zu beobachten befohlen, (cf. Kritik. p. V. S. 233) nicht zwar, als willkührliche, und an ſich ſelbſt zufällige Verordnungen (ſtatuta) eines fremden (göttlichen) Willens, ſondern als weſentliche Geſetze eines jeden freyen Willens für ſich ſelbſt, die aber zugleich als Geſetze des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen, weil wir nur von einem moraliſch vollkommenen (heiligen, und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchſte Gut, nach dem zu ſtreben, uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht, und alſo durch Uebereinſtimmung mit dieſem Willen, dazu zu gelangen hoffen können. Alles Statutariſche hat bey ihr nur in ſo fern einen Werth, als es beyträgt, ihren moraliſchen Foderungen bey den Menſchen mehr Eingang zu verſchaffen. Es iſt bloß Mittel zu einem höheren Zwecke, und muß alſo nothwendig wegfallen, ſo bald der höhere Zweck erreicht iſt. Wann aber, und ob je in einem Momente unſerer Exiſtenz dieſer Zweck (die Tugend, als ein Ideal der Vollkommenheit) erreicht werde, — ob wir alſo jemahls dieſes Mittel ganz entbehren können, kann nicht beſtimmt werden. Nur ſo viel liegt auf flacher Hand, daß das Statutariſche in der Religion, wenn es nicht zur Verſtärkung, oder zur Erzeugung moraliſcher Geſinnungen beyträgt, Nichts tauge, von gar keinem Werthe ſey, und, wenn es als ein Etwas, das an und für ſich ſchon der Gottheit wohlgefällig ſey, gepflogen wird, als ein Produkt des gröbſten Religions-Wahns betrachtet werden müſſe. — Dieſen Behaup-

tungen können nun freylich die jenigen unmöglich gut ſeyn, welche das Statutenmäßige der Religion ſelbſt zum Zwecke machen, und in der genauen Beobachtung desſelben ihre ganze Religion ſetzen, wie leider! die Beobachtung von einem großen Haufen der Menſchen beweiſet. Dieſe müſſen nothwendig die Kantiſche Philoſophie die, ſo wie das Evangelium (Joan. IV. 23. 24.) auf eine Religion des Herzens dringt, bey der die pünktliche Erfüllung des Sittengeſetzes auf Koſten aller lohnſüchtigen Neigungen Hauptſache iſt, verſchreien, als untergrabe ſie alle Religion, weil ſie der ihrigen das Verdammungsurtheil ſpricht, und weil dieſer Deckmantel — oder Klagartikel das beſte Mittel iſt, den Pöbel in Schwärmerey zu ſetzen, und durch ſeine Wuth das Ding vom Erdboden zu vertilgen, von dem die Religion ſo viel Nachtheiliges zu befürchten haben ſoll. Aber laſſen wir ſie ſchreien! — Sie ſchreien ſo lange ohne Grund, als ſie nicht im Stande ſind, zu zeigen, wie die theoretiſche Vernunft aus objectiven Gründen das Daſeyn Gottes rc. deduciren, oder wie aus der Moralität ein gültigerer Schluß dafür gezogen werden könne, als ihn Kant würklich gezogen hat. Hinter Conſequenzen (wovon die oben angeführte die allerelendeſte, und der Natur unſeres, zur beſtändigen Thätigkeit geſchaffenen, Geiſtes widerſprechendſte iſt) ſich hier verſtecken, und verſchanzen wollen, iſt umſonſt. Denn ein Syſtem, das allererſt die Frage aufwirft, und gelöſt haben will, ob es einen Gott, und eine Religion gebe, damit bekämpfen wollen, daß man ſich auf poſitive Religionen beruft, (und ihre Statuta, und Dogmen im craſſeſten Sinne nimmt) iſt, um es glimpflich zu ſagen, Nichts mehr, als eine *Petitio principii*, welche ſich jeder Anfänger der Logik verbittet.

Schlüßlich bemerken wir noch, daß, dieſen Querulanten gegenüber, viele gründlich gelehrte Männer die ſchönſte Harmonie zwiſchen der Kantiſchen Moralphiloſophie, und

jener

jener des Heilandes im Evangelium herzuſtellen geſucht haben. Sie geſtehen ein, daß der Weg, den beyde einſchlugen, um Moralität zu begründen, verſchieden ſey — daß der Heiland den religiöſen Hang ſeiner Zeitgenoßen benutzte, und von dieſem den Weg zum Herzen nahm, um allda moraliſche Geſinnungen zu erzeugen — Kant im Gegentheile vom Herzen ausgehe, — das ſelbe zuvor mit den Lehren der Moral anzufüllen ſuche — um darauf die Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion bauen zu können — daß ferner der Heiland ſich des popularen d. h. den Begriffen des großen Hauſens angemeſſenen Vortrages bedient habe, um ſeine moraliſchen Vorſchriften geltend zu machen, und daß es ihm folglich gar nicht darum zu thun geweſen ſey, ſeine Lehren an ein oberſtes, nach allen Foderungen der heutigen Philoſophie zugeſchnittenes Princip zu knüpfen; daß im Gegentheile Kant ſtreng ſyſtematiſch verfahre, und ſein ganzes Moralſyſtem über einem wiſſenſchäftlichen Grundſatze zu erbauen geſucht habe. Dieſer Verſchiedenheit des Ganges ungeachtet finden ſie doch Identität in den Grundſätzen ſelbſt. Denn die Liebe zu Gott, und den Nächſten, ſagen ſie, welche Jeſus zum oberſten Regulative des chriſtlichen Wandels machet, kann keine pathologiſche (auf Neigung gegründete) * ſeyn, als welche ſich nicht befehlen läßt, ſondern ſie iſt eine practiſche Liebe, d. i.: eine Liebe aus Pflicht: Mithin involviret das Geboth des Heilandes „Liebe Gott, und den Nächſten„ das Geboth der Vernunft, ſtets aus Pflicht, oder aus Achtung für das Geſetz zu handeln, wie es Kant beſtimmt hat. Doch dem ſey, wie ihm wolle! So viel bleibt gewiß, daß Kant die Sittlichkeit in einer ſolchen Würde, Lauterkeit, und Erhabenheit dargeſtellt habe, daß weder die ſtoiſche, noch chriſtliche Moral etwas Beſſeres hierüber aufweiſen kann. Durch den Probierſtein der Pflichten,

* cf. Kritik p. V. S. 147.

ten, den Kant aufſtellet, wird die chriſtliche Religionslehre am beſten gegen ihre Feinde geſchützet, die ſie anklagen, daß ſie nur von herrſchſüchtigen Pfaffen eingeführt worden ſey, um das Volk im Zaume zu halten. Sie erſcheint nach jenem Maßſtabe als eine Vernunftlehre, die einzig und allein zur Veredelung unſeres Geſchlechtes abzielt, und der Tadel ihrer Spötter trifft nicht ſie, in wie fern ſie im Evangelium enthalten iſt, ſondern nur die Verhunzungen, welche viele Schwärmer mit ihr vorzunehmen verſuchten, oder noch immer verſuchen. Dem zu Folge iſt, und bleibt die kritiſche Philoſophie eine, für die Menſchheit ſehr wohlthätige Erſcheinung unſeres Jahrzehendes: Sie gab dem dogmatiſchen Schlummer der Philoſophen eine ganz andere Richtung — verurſachte im Reiche der Wiſſenſchaften einen für die Vernunftcultur in jeder Rückſicht heilſamen Stoß, — und gibt von den Problemen, welche das höchſte Intereſſe der Menſchheit ausmachen, eine Auflöſung, wie ſie vor ihr noch keine Philoſophie gegeben hat. Ihr Werth iſt alſo groß, und ſie würdig, von den jenigen, denen die Wahrheit am Herzen liegt, ſtudirt, und ſtatt der Verunglimpfungen, welche ſie zeither von vielen erfahren mußte, als ein ſchätzbares Produkt der philoſophirenden Vernunft betrachtet, und durch gründliche Verbeſſerungen der, noch in ihr vorräthigen Mängeln zur Würde einer allgemeingeltenden Wiſſenſchaft empor gehoben zu werden.

Sinnſtörende Druckfehler,

die wegen der Entfernung des Druckortes nicht mehr verbeſſert werden konnten.

Seite 5 Zeile 25 ſtehet: beruhten anſtatt: beruhte.

. . . . Oetologie — Ontologie.

— 6 — 21: und glücklichen: — und, trotz allen Mängeln, für die Cultur des Geiſtes doch glücklichen.

— 7 — 2 ſollte ſtehen: Anmerkung.

— 8 — 8: ſtatt ihrer Wolfs - - - - ſtatt ihrer kamen Wolfs Grundſätze.

— 8 — 27 Speculation — Speculationen.

— 9 — 24 aber — eben.

— 13 — 17 ſind — oder.

— 13 — 23 noch eine — doch nur.

— 14 — 17 ſtärkere — ſtärkerer.

— 14 — 20 entſpränge — entſpringe.

— 15 — 25 Wahrheit des Princips — die Wahrheit dieſes Satzes ſetze ja die Wahrheit des Princips ꝛc.

— 16 — 23 ſeyen in folgenden — ſeyen vielmehr in folgenden.

— 18 — 6 den jenigen — dem jenigen.

— 19 — 17 λατʼ — κατʼ

— 20 — 22 exiſtrien — exiſtiren.

— 21 — 15 Folge — ſolche.

— 25 — 3 brauchen — beruhen.

— 27 — 20 ſtehen — beſtehen.

— 28 — 8 Wiſſenſchaften — Wiſſenſchaft.

— 32 — 1 dieß — dieſe.

— 32 — 16 ein Kant — nun Kant.

— 34 — 1 abänderten — abänderte.

— 35 — 4 da eine — da nun.

— 36 — 26 zeitherigen — zeitheriger.

— 37 — 9 in ſich — unter ſich.

— 44 — 10 dem — den.

— 46 — 5 Vorſtellung — die Vorſtellung.

— 46 — 21 der Geometer — der Geometer neueren Schlages.

— 49 — 5 2389 — 108 = 2281.

— 50 — 8 ſubtrahiren — ſubtrahire.

— 52 — 16 unſerer Sinnlichkeit, nach denen — unſerer Sinnlichkeit ſind, nach denen.

Seite 54 Zeile 22 würde anſtatt: betrachtet würde.
— 54 — 24 und über — und, wenn dieſe beſteht, über
— 57 — 15 je — bleibt weg.
— 62 — 15 Erfahrung — ſetze dazu: nöthig iſt.
— 62 — 30 nothwendig lies mathematiſch.
— 96 — 25 iſt eine verwirrende Wiederhohlung in den Worten: dieſe Illuſion aufzudecken u. ſ. w.
— 103 — 3 nach keinem Rechtsgrunde — nach keinem theoretiſchen Rechtsgrunde.
— 108 — 6 als Subject — als als Subject.
— 117 — 20 ein Daſeyn — im Daſeyn.
— 126 — 19 darin — darum.
— 131 — 3 Formaln — Formale.
— 154 — 20 dem Verhältniße — in dem Verhältniße.
— 161 — 7 Sinnes — moraliſchen Sinnes.
— 164 — 13 auffallendern — auffallender.
— 170 — 18 ich nach — ich doch nach.
— 170 — 19 Antheil dieſe — Antheil meiner Natur.
— 171 — 26 durch die — durch das ſelbe.
— 174 — 17 Beſitzers — Beſitzes.
— 175 — 29 der — die.
— 180 — 26 bemerken — bewürken.
— 181 — 13 nun — um.
— 183 — 12 verwieſen — erwieſen.

STAATSBIBLIOTHEK
BAMBERG

Metz, Andreas,

Kurze und deutliche Darstellung des Kantischen Systemes, nach seinem Hauptzwecke, Gange, und innern Werthe

Bamberg 1795

Bamberg, Staatsbibliothek -- RB.Ph.o.28-a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11771982-2
VD18 10674098-004